# THEORIE COMMUNISTE

**N°17**

SEPTEMBRE 2001

Directeur de publication : Adresse
**Roland Simon**
**B.P. 17**
**84300 Les Vignères**
http://www.geocities.com/paris/opera/3542
Lemel: theocommunist@geocities.com

Imprimerie spéciale : Théorie Communiste

# SOMMAIRE

EDITORIAL ..... 5

LE DEMOCRATISME RADICAL ..... 26
annexe1 ..... 36
annexe 2 ..... 43

ELEMENTS POUR UNE GRILLE DE LECTURE DU DEMOCRATISME RADICAL ..... 47
annexe ..... 56

LE DEMOCRATISME RADICAL ET SES CRITIQUES ..... 58
annexe ..... 69

LE MOUVEMENT D'ACTION DIRECTE ..... 71

POUR EN FINIR AVEC LA CRITIQUE DU TRAVAIL ..... 93

POUR EN FINIR AVEC L'HOMME ..... 109

DEBAT SUR L'INELUCTABILITE DE LA REVOLUTION ET DU COMMUNISME ..... 120

CRITIQUES :CONTRIBUTION AU DEBAT SUR LE DEMOCRATISME RADICAL ..... 132

SENONEVERO ..... 140

## Editorial

### *L'anti-citoyennisme, un développement problématique de la critique du démocratisme radical.*

Le démocratisme radical est *dénoncé* assez largement par des franges qui vont de l'anarchisme à diverses tendances plus ou moins issues de l'ultra-gauche, en passant par les micros courants " critiques du travail ". Si la critique du démocratisme radical est devenue un élément de base de ce courant communisateur que nous avons tenté de cerner dans l'éditorial de TC 16, il faut constater qu'il est le plus souvent dénommé "citoyennisme" et que sa critique se limite à sa *dénonciation*. L'appellation n'est pas sans importance. De lui-même, le terme de " citoyennisme " renvoie à une *idéologie* venant de l'extérieur traduire la lutte de classe dans son langage étatique et démocratique ; le démocratisme radical inclut cette idéologie citoyenniste, mais il ne se limite pas à une idéologie, quelle que soit la réalité de ses effets, il est la mise en forme des limites internes des luttes actuelles, il s'articule avec le contenu même de ces luttes, ce n'est qu'ainsi que l'on peut le critiquer (sur ce clivage, voir, dans ce n°, le " compte rendu " d'une réunion tenue à Paris en mars 2001).

Des textes circulent, des réunions ont lieu, un sentiment d'urgence s'est emparé de ce milieu critique du citoyennisme qui se définit comme communiste. On peut, en France, en trouver les productions sur le site " http://wb.tiscalinet.it/anticitoyennisme ". Cette urgence est provoquée par un sentiment de frustration, frustration de voir un nouveau mouvement non révolutionnaire succéder au stalinisme et à la social-démocratie. La fin historique du socialisme réel et du mouvement ouvrier démocratique et/ou stalinien avait pu laissé croire que cette fois-ci serait la bonne et que, lorsque les luttes de classe reprendraient, elles ne seraient plus détournées vers de faux objectifs. Las ! la " petite bourgeoisie ", remplaçant la bonne vieille bureaucratie ouvrière, aurait pris le relais et rééditerait le coup du réformisme, mais cette fois sans même les réformes.

Malgré les critiques que nous pouvons faire de cette simple dénonciation, et qui constituent l'essentiel de ce numéro, l'existence de cette réaction et les débats qu'elle suscite sont importants dans la constitution et l'existence du courant communisateur émergeant. C'est dans cette perspective que, même si nous refusons les problématiques dans lesquelles les analyses anti-citoyennistes se situent elles-mêmes (aliénation, opposition entre la subjectivité révolutionnaire individuelle et l'objectivité de l'économie, référence à l'humanité et à la critique du travail ; cf. les textes " *Pour en finir avec l'Homme* " et " *Pour en finir avec la critique du travail* ") et les perspectives d'actions qu'elles soutendent (cf., dans ce n°, le texte sur le " *Mouvement d'action directe* "), la

critique que nous en faisons intègre que cette agitation pratique et théorique fait avancer, elle-même et pas seulement sa critique, la question de la révolution. Nous pouvons simultanément faire une critique, souvent polémique, de l'idéologie anti-citoyenniste et de l'activisme ou mouvement d'action directe qui l'accompagne souvent et nous considérer comme partie prenante du même courant communisateur. Nous ne critiquons l'idéologie anti-citoyenniste et son attitude et contenu dénonciatoires que dans la mesure ou la dénonciation elle même résulte du fait que le cycle de luttes actuel porte, comme son dépassement immédiat, le communisme. Dans les critiques que nous faisons ce qui est jeu ce sont les compréhensions et les pratiques diverses d'une telle situation. Ce sont là, tous les aléas de l'existence d'un courant communisateur. Critique idéologique d'une idéologie, l'anti-citoyennisme considère les limites des luttes actuelles, telles que le citoyennisme les représenterait, comme artificielles et extérieures, le corollaire de cette critique est donc un immédiatisme du communisme Faire la critique de cet immédiatisme *et* cependant montrer son lien avec la communisation, tel est le sujet du texte " *Le démocratisme radical et ses critiques* " qui s'attache particulièrement à la brochure " *L'impasse citoyenniste* " .

L'anti-citoyennisme, comme dénonciation du démocratisme radical, s'exprime de diverses façons : "Le dispositif citoyen est avant tout un dispositif de neutralisation (...) n'est rien d'autre que l'instrument actuel de la modernisation du politique; (...) Qui sont aujourd'hui "les citoyens du monde" ? si ce n'est ces apprentis "bo-bos" cosmopolites qui circulent en même temps que les capitaux" (*Tiqun, " A rebours Anatomie du dispositif citoyen"*).

Ou encore : "Les politiques de restructuration des années 70/80 ont laissé le prolétariat aphone. Il en vient même à douter de sa propre existence. (...) Le citoyennisme vient s'inscrire dans ce cadre, le deuil de la révolution ayant été fait plus aucune force ne se sentant en mesure d'entreprendre à nouveau de transformer le monde, il fallait bien, l'exploitation suivant son cours, que s'exprime une contestation. Ce fut le citoyennisme (...) Les classes moyennes en déshérence se reconstituent à travers le citoyennisme une identité de classe perdue" (*L'impasse citoyenniste)*. Bien que ces critiques relient l'apparition du démocratisme radical au mouvement de 95, elles mettent toujours en avant le caractère petit bourgeois de sa couche dirigeante. Ce faisant ces critiques se mettent en dehors du mouvement qui produit le démocratisme radical et du même coup en dehors du mouvement qui produit la révolution et d'ailleurs les produit elles-mêmes. Tel est le rôle que jouent ici les " classes moyennes ", elles viennent exorciser la lutte de classe du pêché de démocratisme radical (" ça ne vient pas de chez nous "), ce qui n'empêche, dans la même brochure, de présenter le citoyennisme comme " le remplacement progressif du vieux mouvement ouvrier ", une " contestation de l'exploitation ", le " résultat de l'échec des luttes défensives " dans lesquelles " s'est épuisée l'énergie du prolétariat ".

Ces critiques hésitent à poser le passage *nécessaire* entre les limites de la lutte de classe et leur formalisation dans le démocratisme radical. Les limites de la lutte des classes dans notre période et de chaque lutte en particulier sont toujours anecdotiques, conjoncturelles, fortuites, contingentes. Ces hésitations, visibles dans la bascule entre la

description des limites des luttes de classe et la sociologie petite bourgeoise des organisations démocrates radicales, interdit de se voir embarqué avec lui. Et c'est parce qu'on ne veut pas voir ça qu'on se cantonne dans la dénonciation. Mais cette dernière n'est pas qu'un faux-fuyant. La disparition de toute transcroissance entre les luttes actuelles et la révolution ainsi que de son corollaire la perspective d'une période de transition, si elles ne sont pas comprises positivement comme constitutives d'une nouvelle période de la lutte des classes, mais immédiatement comme la conséquence d'un " vide de rapports sociaux " ayant englouti le prolétariat lui-même en même temps que sa prétention à s'ériger en classe dominante, aboutissent à considérer la situation actuelle *comme l'opposition immédiate entre deux modes de socialisation possibles* : le démocratisme radical et la communauté humaine (alias le communisme). La disparition du prolétariat devient même un préalable nécessaire à la révolution (cf. la critique de la brochure " L'impasse citoyenniste "). La lutte consiste alors à démasquer le démocratisme radical comme lien social artificiel et à promouvoir, d'ores et déjà, comme le fait le " mouvement d'action directe ", le vrai lien social conforme à la nature humaine authentique, même si ce n'est que comme tension et utopie. Les limites des luttes n'ont jamais été aussi lourdes et nécessaires que maintenant où, par delà leur diversité conjoncturelle, c'est le fait même d'agir en tant que classe qui est devenu, pour le prolétariat, la limite immédiate de ces luttes mais aussi cette lutte en tant que classe, pour cette raison même, est la capacité d'abolir toutes les classes.

Le fondement de la critique anti-citoyenniste est bien *l'immédiateté du communisme*, comme dépassement produit de ce cycle de luttes, mais, pour l'anti-citoyennisme, ce dépassement devient un *immédiatisme du communisme*, il est toujours possible, ce qui le bloque, c'est une offensive idéologique. Nous disons, quant à nous, que la révolution est médiée par la crise du rapport social existant et que cette crise devra être une crise économique. La critique de l'objectivisme n'est pas un déni de réalité de l'économie ou sa reconnaissance comme ce qui nous fait simplement face, c'est bien parce que l'on définit le mode de production capitaliste comme rapport d'exploitation et contradiction entre les classes que la réalité objective de l'économie en est un moment nécessaire. Le capital subsume dans son cycle propre la contradiction entre le prolétariat et lui-même, elle est sa propre dynamique, mais cette contradiction devient par là même les multiples contradictions internes du procès d'accumulation capitaliste. La contradiction entre le prolétariat et le capital devient les contradictions du capital et, par là, construit et pose cette crise en médiation de sa résolution (cf. la critique de l'objectivisme dans TC 15).

L'anti-citoyennisme réduit le démocratisme radical à une idéologie et même à une idéologie par laquelle la " petite bourgeoisie " cherche à contrôler la lutte du prolétariat. On ne peut comprendre et déconstruire le démocratisme radical qu'en le critiquant comme appartenant à la période actuelle de la lutte des classes qui est née dans la restructuration des années 80 sur la défaite définitive de la période du *programmatisme*, celle où la lutte révolutionnaire visait l'affirmation de la classe à l'issue de sa montée en

puissance dans le mode de production capitaliste. Dès le début des années 70, la théorie révolutionnaire, orpheline du programmatisme et de l'identité ouvrière, soit abandonne toute référence classiste (Invariance), soit *subordonne* cette référence à l'opposition entre la fausse communauté matérielle du capital et la vraie communauté humaine, et même entre la démocratie et la vraie communauté (" Théorie Communiste n° 1 ", " Crise Communiste ", " La Guerre Sociale ", " La Banquise " etc.).

L'élaboration du concept de programmatisme répond, dans la poursuite de l'analyse du capital et du mouvement ouvrier, à la double nécessité du maintien de l'analyse de classe stricte du mode de production capitaliste et, simultanément, de l'acceptation totale de la disparition du mouvement ouvrier devant nos yeux. Ne pas posséder le concept de programmatisme, c'est-à-dire ne pas comprendre la période de la lutte révolutionnaire comme montée en puissance de la classe, affirmation de celle-ci et période de transition, comme une période *particulière* de la lutte de classe, ramène toute perspective révolutionnaire fondée sur ce que sont strictement les classes dans le mode de production capitaliste à ... *ce qu'était le programmatisme*. On confond la généralité avec une période particulière, et on est contraint, même si l'on continue à parler de classes à rajouter notre " moi authentique ", " nos désirs ", " notre humanité " et autres balivernes. Il fallait, bien sûr, pour élaborer ce concept, évacuer toute problématique de la révolution comme rapport entre des conditions et une " nature révolutionnaire " du prolétariat. La critique du programmatisme va de pair avec la définition de cycles de luttes qui scandent l'histoire du mode de production capitaliste et avec la reconnaissance d'un nouveau cycle lors la restructuration des années 70 / 80. Notre ligne générale: l'historicisation de la lutte de classe nous a permis de reconnaître la restructuration en 79 (TC3), non sans que notre groupe n'éclate et n'existe depuis lors que comme strictement minimal. Il est, par ailleurs, remarquable que le cycle de luttes actuel, parce que la contradiction entre le capital et le prolétariat porte la remise en cause de celui-ci, revivifie les problématiques fondées sur l'aliénation et l'humanité.

Si la disparition des organisations ouvrières est souvent vue, maintenant, comme une évidence, elle n'est exprimée que comme disparition du "vieux mouvement ouvrier", voire abruptement "de la classe ouvrière" et la nature de la période antérieure n'est pas comprise, même si le socialisme est considéré comme transition impossible au communisme et véritable contre révolution. Ce qui manque c'est l'arc historique du capital et des luttes de classe comprenant le programmatisme et son dépassement. La restructuration a été le dépassement du programmatisme et par là une contre-révolution, la contradiction entre les classes qu'est l'exploitation se situe dorénavant au niveau de leur reproduction, c'est-à-dire du moment où elles se constituent réciproquement dans leur contradiction. Il en résulte la dynamique même de ce cycle, dynamique qui porte son dépassement : la contradiction du prolétariat au capital est sa propre remise en cause et non plus son affirmation. Cela signifie simultanément que le prolétariat n'est plus un rapport à soi *face* au capital, une identité ouvrière, cette dynamique inclut alors *une limite intrinsèque* qui est la reproduction du capital comme l'horizon indépassable, pour le prolétariat, de son existence de classe (indépassable tant que ce n'est pas sa propre

existence comme classe qui devient l'enjeu de sa lutte). Le démocratisme radical formalise cette limite de la lutte de classe, intrinsèque à sa dynamique. Il est un élément spécifique de cette période de la lutte de classe qui est celle du dépassement du programmatisme, et s'il lui arrive d'en recycler quelques bribes ouvrières c'est que pour lui, c'est son fondement et son programme : le prolétariat doit se trouver à l'aise dans les catégories du capital.

Face à l'immédiatisme de l'anti-citoyennisme, très schématiquement, on peut dire que les clivages s'articulent autour de la nature de la période actuelle comme nouvelle phase de la subsomption réelle issue de la restructuration capitaliste que nous avons traversée. Reconnaître la restructuration risque fort de faire jeter l'enfant-prolétariat avec l'eau du bain programmatique, à l'inverse maintenir une analyse "classiste" condamne souvent à barboter dans l'eau sale du programmatisme. Ainsi, certains de ceux qui constatent l'évidence de la fin du mouvement ouvrier nous critiquent comme ne poussant pas assez loin notre propre critique du programme en maintenant une analyse de classe.

Or, s'il y a quelques années la mode était, dans le discours dominant, d'enterrer les classes sociales et en premier lieu la classe ouvrière (éventuellement en versant des larmes de crocodile sur la disparition de la culture ouvrière et la nécessite de "retisser du lien social"), maintenant les sociologues O. Schwartz, S. Beaud, M. Pialoux , nous déclarent sous le titre : *"La question ouvrière a été progressivement refoulée dans l'opinion*" (*Le Monde du 6/4/01)* que, d'après le directeur de Toyota lui-même, "On avait considérablement surestimé la robotisation et que le travail allait rester essentiellement manuel. En fait, s'il y a bien extension des flux tendus, le taylorisme assisté par ordinateur augmente et la part des ouvriers postés croît, alors que dans les années 1980 on croyait à leur disparition. Statistiquement, le nombre des emplois ouvriers a augmenté depuis trois ou quatre ans ( de 5,8 à 6,3 millions) malgré l'explosion des starts-up et du travail high-tech. On a donné à croire que les ouvriers disparaissaient, comme une grande partie du monde paysan a disparu dans les années 50 ". Plus loin, " ce qui se dégage c'est donc plus qu'une permanence de la condition ouvrière, un durcissement de la pression exercée sur les ouvriers. Presque tout s'organise autour de la recherche d'une plus grande productivité du travail. Mais cette situation est de moins en moins pris en charge politiquement. La gauche depuis les années 80, s'est d'abord intéressée aux exclus, aux banlieues, à la lutte contre le racisme, ce sont là de justes causes. Mais en redéfinissant ainsi les questions sociales, au moment même où elle cessait de prendre en charge la condition ouvrière, elle ne pouvait pas ne pas susciter chez les ouvriers un immense sentiment d'abandon et de "lâchage" au profit des "immigrés". Il y a là, sans doute, une racine importante de la progression du vote Front National en milieu ouvrier. (...) Pour comprendre cela il faut aussi insister sur des phénomènes d'ordre politiques : l'effondrement du militantisme communiste, le quasi-monopole à gauche d'un PS coupé du monde ouvrier..."

Ces remarques sont purement descriptives mais elles montrent bien que ce qui s'est passé pendant la restructuration ce n'est pas la liquidation du prolétariat mais bien celle du programme. Si le travail ouvrier et la classe ouvrière ne sont pas du tout abolis,

c'est le rapport au capital qui a changé (la qualification du nouveau taylorisme comme simplement "assisté par ordinateur" n'est qu'une vague indication de la transformation). Par ailleurs, R. Mouriaux et J.Faffré dans *Le Monde* toujours (le 7/3/1) publient côte à côte deux articles : *"Les conflits augmentent nettement dans le privé"* et *"La combativité se diffuse dans le société ".* Le premier se conclut: ainsi : " Nous sommes entrés dans une nouvelle période de conflictualité placée sous le signe d'un antilibéralisme perceptible aussi bien aux Etats Unis, où le syndicalisme commence à se redresser et où des conflits importants éclatent (Verizon; Boeing; etc.), en Corée désormais associée aux luttes de Daewo, qu'en Argentine secouée par une grève générale en Décembre 2000. Dans le cas français, après l'attente vaine de la répétition de 1995, le mouvement social s'est engagé dans une micro phase de stimulation de la gauche plurielle (1997-2000) et entame sans doute une phase de résistance à la refondation sociale du Medef." Le deuxième relève une combativité nouvelle :" Cette combativité toutes catégories confondues modifie en profondeur des luttes sociales ; celles-ci ne sont plus limitées aux couches les plus en difficulté ou en bas de l'échelle sociale. (...) Au-delà de ces revendications (salaires - emploi) se développe une vision critique de la modernisation de la société - synonyme de plus de pression pour les travailleurs - et des effets de la mondialisation ”

Quand les sociologues sont d'accord avec la théorie il est probables qu'ils aient raison et nous pouvons les utiliser au moins comme illustration de nos analyse sur la restructuration qui n'est en aucune façon disparition de classe, et sur la construction du démocratisme radical sur les limites mêmes des luttes de classe.

La période actuelle détermine l’existence du démocratisme radical, nous sommes “ embarqués ” avec lui (cf. TC 14). Le même mouvement qui produit le démocratisme radical porte la critique que nous en faisons et plus fondamentalement la production du dépassement de ce cycle de luttes. C’est pour cela que la dénonciation passe non seulement à côté de la critique du démocratisme radical, mais, plus grave, à côté de la dynamique révolutionnaire de ce cycle de luttes. Epiloguer sur la nature “ petite bourgeoise ” des franges dirigeantes du démocratisme radical refuse ce que l’on ne veut pas voir : l’étroite parenté entre le diable et le bon dieu. La dénomination “ petite bourgeoise ” n’a aucun sens, il ne s’agit que de couches salariées particulières qui jouent leur rôle de par leur position dans la division sociale du travail et non de par une position spécifique par rapport aux moyens de production (dans la littérature révolutionnaire, depuis une cinquantaine d’années, le terme “ petit bourgeois ” appartient à la pensée magique).

De par sa nature même, le démocratisme radical ne peut être que tiraillé entre toutes sortes de courants et porte sa propre frange critique puisqu'il est très visiblement mouvement de réforme et de défense du capitalisme, cette critique intime se dit de “ rupture ” et pose la nécessité d'une alternative radicale à développer à l'intérieur du mode de production capitaliste. Les anarchistes officiels tout en se gaussant d'Attac et en dénonçant la Bovémania lancent à l'occasion des élection municipales de 2001 une campagne "Gérons la ville nous même et maintenant ” et regrettent que : "les libertaires

(en tant que force politique cohérente) ne parviennent pas à peser de leur poids véritable sur le cours des événements et se retrouvent systématiquement à la remorque d'un confusionnisme *pseudo-citoyen* (souligné par nous) dont la réalité affichée est d'aménager l'accessoire sans toucher à l'essentiel de l'ordre capitaliste."

Le démocratisme radical n'est pas une idéologie au sens vulgaire d'erreur et de tromperie, mais un ensemble d'activités réelles dans la lutte des classes formalisant en limites particulières, selon le cadre et le déroulement spécifiques de chaque lutte, la limite générale de la dynamique de ce cycle. Se contenter de "dénoncer l'erreur" ne mène à rien. Ce qui importe, c'est de considérer la lutte des classes dans son histoire et non à partir d'une norme séparant le "vrai" du "faux", d'en considérer tous les moments comme nécessaires et comme des moments de la production de son propre dépassement.

Dans le débat au sein des luttes, l'analyse communiste doit être strictement non-normative c'est-à-dire ne jamais opposer un vrai au faux, mais chercher à saisir le nouveau dans les fondements, dans la dynamique, dans les formes particulières, et dans les limites de celles-ci. Il ne suffit absolument pas de dire que, comme d'habitude, le démocratisme radical fait son sale boulot. La critique doit être radicale, féroce, mais elle n'envisage pas de transformer le démocratisme radical. Il s'agit de faire une théorie de ce cycle de luttes comme production du communisme, elle inclut nécessairement la critique du démocratisme radical, *mais elle ne se produit pas comme anti-démocratisme radical*.

Ce qui signifie qu'il faut se battre pour que les luttes l'emportent, en luttant contre le démocratisme radical qui les enserre. Dans chaque lutte, ce qui importe c'est le mouvement de production du dépassement qui est à l'heure actuelle la contradiction du prolétariat à sa propre appartenance de classe. Celle-ci existe dans le fait que l'action du prolétariat n'est plus, ne peut plus être, son affirmation, car il se constitue comme classe dans sa contradiction avec le capital.

Ce qu'il faut privilégier c'est la détermination de désobjectivation du capital inhérente à la structure actuelle de la lutte des classes en ce que celle-ci ne met pas face à face deux entités préalablement existantes et se confirmant chacune pour elle-même dans l'affrontement, mais deux classes qui n'existent que dans leur reproduction réciproque qui est leur contradiction. Cette détermination de la lutte de classe n'est pas un "plus" qu'amène la "Théorie", c'est la lutte de classe qui est théoricienne, et les luttes immédiates sont réellement productrices de théorie. Lors de luttes comme celle de décembre 95, celle des chômeurs ou celle des sans-papiers, la participation n'est pas antagonique à la critique, car la critique est effectuée à partir de la nouveauté théorique consubstantielle à ces luttes. Le courant que nous pouvons appeler communisateur existe parce que c'est la lutte de classe qui est théoricienne et cela non comme une abstraction générale qui ne nous avancerait pas à grand chose, mais comme cours des luttes immédiates. Les luttes immédiates sont productrices de théorie si l'on se place du point de vue de l'identité de leur dynamique et de leur limite. En conséquence, il est intenable de se situer dans la posture radicale de celui qui est revenu de tout et à qui " on ne l'a fait pas " ou dans la posture contemplative de celui pour qui les choses sont comme elles sont. Dans cette

identité, ce qui est à l'œuvre c'est le processus de son dépassement et la nécessité de celui-ci. Il ne s'agit pas d'opposer à une lutte ce qu'elle n'est pas et ce qu'elle devrait être, mais d'y participer ou de l'analyser sur la base de ce qu'elle est, c'est-à-dire de l'identité de sa limite et de sa dynamique. Ne voir que la dynamique, c'est confondre théorie et conscience de soi ; ne voir que les limites fait de la théorie un discours idéologique a posteriori, extérieur, qui se veut ensuite normalisateur ; voir les deux, mais pas leur liaison, c'est le discours sur la " conscience de soi mystifiée " et la théorie comme démystification maïeutique (on va vous dire que lorsque vous êtes contre la mondialisation, vous êtes en réalité contre le capitalisme). Bien sûr, au quotidien, cette participation dépend de toutes sortes de circonstances.

Ce cycle de luttes ne nous laisse pas que la possibilité de " faire de la théorie " au sens grandiloquent de l'expression. L'analyse à posteriori d'une lutte ou la présence active ne sont pas l'application d'une théorie préexistante. Dans tous les cas concrets, on est là et on fait une analyse théorique neuve, simple, en prise directe dans la lutte en cours, parce que l'on peut critiquer cette lutte en cours sur la base même de ce qu'elle est. Que ce soit dans les coordinations cheminotes de 86, les grèves de novembre-décembre 95, la lutte des sans-papiers ou celle des chômeurs, lorsqu'on se situe au niveau de l'identité de la dynamique et de la limite, on n'a aucune extériorité par rapport à cette lutte, nous sommes dans son existence même, à son point limite, en être et la critique sont alors identiques. C'est chaque lutte qui en elle-même produit du nouveau, remet les pendules à l'heure et contient quelques énoncés qui, dans son déroulement, sont produits comme simples, brefs et directs. Ces prises de position, ces analyses, sont possibles parce qu'elles ne sont pas une application, mais la production elle-même de théorie (cf. dans cette perspective, le bref aperçu sur la grève de nov-déc 95, la lutte des sans-papiers et celle des chômeurs, dans le texte " Le démocratisme radical ").

Il ne s'agit jamais d'une intervention, celle-ci suppose une extériorité entre l'intervenant et le milieu d'intervention. Cette extériorité n'est pas une donnée physique, être ou non directement et individuellement engagé dans l'entreprise ou le secteur en lutte, mais une construction particulière de l'activité. Intervenir, c'est considérer le cours de la société comme cours objectif, et l'intervention semble, par la "validité" de son action, confirmer cette objectivité par la transformation qu'elle lui apporte. L'intervention est liée au militantisme. Paradoxalement, tout militantisme perd en pratique la conception du cours du mode de production capitaliste comme lutte de classes. Ce cours ne le deviendrait que par l'activité militante et subjective confirmant a contrario et supposant ce cours comme lois objectives. L'activité militante est la supposition et la suppression constantes d'un manque dans les oppositions de ce qui n'est plus, sans l'action subjective, que des catégories de cette société, afin d'élever ces oppositions, ces distinctions, au rang de contradictions. Elle suppose en conséquence, à partir de ce manque comblé, soit une transcroissance de ces luttes à la révolution, soit même un dépassement qualitatif de celles-ci, *mais qu'en elles-mêmes elles ne produiraient pas*.

L'activité militante façonne la réalité même de son objet d'intervention dans le simple fait de le poser comme un objet d'intervention. Dans la réalité elle dissocie

subjectivité et objectivité, elle fait de la liaison entre le cours quotidien des luttes et la révolution une transcroissance ou un saut qualitatif dépendant d'une détermination externe, elle-même nécessitée par le "retard de la conscience" et la nécessaire "dissipation des illusions". Par là, elle considère d'un côté le monde objectif, les situations, de l'autre l'activité humaine ; elle ne considère pas l'activité humaine elle-même en tant qu'activité objective, elle dissocie la coïncidence du changement des circonstances et de l'activité humaine. Si l'activité militante considère bien que ce sont les hommes qui changent les circonstances, elle ne considère pas les circonstances comme activité pratique concrète des hommes, et par conséquent le changement des circonstances comme auto changement, elle voit donc ce changement comme l'action humaine sur les circonstances, action qui n'est alors que celle d'une activité humaine réduite à la conscience et ne considère pas l'objet sur lequel s'applique cette conscience comme lui-même activité humaine (et conscience).

D'une part, l'activité militante fait totalement partie de la lutte de classe, elle n'est pas une intervention étrangère à elle, d'autre part, toute activité n'est pas militante. Une activité n'est pas en soi militante, mais n'importe laquelle peut le devenir : le maintien d'une coordination, une occupation d'Assedic, la rédaction d'un texte théorique, le désir comme mode de vie. Inversement une activité peut cesser d'être militante, sans apparemment (formellement) changer d'allure. L'activité militante, ou intervention, est celle qui " *retravaille* " la réalité dont elle est partie intégrante en la divisant par sa simple existence en cours objectif du monde et volonté consciente. Elle ne considère pas la réalité de la lutte de classe comme auto référentielle et comme une dynamique mais comme le lieu d'un manque : conscience, organisation, slogans, actions à impulser, illusions à dissoudre etc... *pour qu 'elle devienne autre*. Les circonstances ne sont plus en elles-mêmes activités mais objet de l'activité. La critique de l'intervention et du militantisme doit aller bien au-delà de la critique psychologisante du militantisme comme " stade suprême de l'aliénation " telle que l'activisme la reprend à son compte. En se contentant d'une telle critique, l'activisme refonde, pour son compte, le militantisme dans sa véritable dimension : d'un côté la matière de l'intervention, de l'autre le sujet intervenant. Si ce dernier part de lui-même, de ses propres besoins et désirs (pour ne plus être le militant masochiste tant moqué), son propre point de départ présuppose que son individualité de sujet est un donné face au monde, il est un *vrai militant* (cf. la critique du mouvement d'action directe).

Si l'extériorité qui définit l'intervention n'est pas une donnée physique, cette donnée physique de la présence n'est cependant pas sans importance.

Impliqués personnellement dans une lutte, ceux "qui par ailleurs pensent des choses" (comme on dit), n'oublient pas ce qu'ils pensent, mais ne se retrouvent pas, automatiquement, pour autant dans une situation de militant (ce contre quoi l'implication personnelle ne préserve absolument pas). A ce moment là, ils ne sont pas dans une situation bien différente de celle de leurs compagnons de lutte. Ils se retrouveront certainement parmi les premiers à désigner et à se heurter aux limites intrinsèques des

luttes : le corporatisme dans les coordinations par exemple, les pratiques syndicales dans les grèves de l'hiver 95, la politique des organisations et Associations dans la lutte des chômeurs et précaires, parmi les premiers à s'engueuler avec le syndicaliste local ou le bureaucrate auto-organisé.

Si l'on n'est pas personnellement impliqué, c'est de la "bouffonnerie" de dire que l'on est "cheminot", "infirmière", "voyou de banlieue", "licencié de St Nazaire", ou "RMiste". Théoriquement c'est exact (la sacro-sainte unification militante du prolétariat), mais c'est bien théoriquement que c'est exact et il ne faut pas l'oublier, c'est déjà énorme. Cela ne pourrait être exact que dans la mesure où l'infirmière n'est plus infirmière, etc. Mais alors c'est au mouvement de dépassement des limites intrinsèques des luttes que l'on assisterait. Les limites essentiellement constituées par la reproduction du capital seraient caduques. Dans cette seconde situation, la participation tombe nécessairement dans la catégorie de l'intervention, car elle suppose les limites de cette lutte particulière qui tiennent aux catégories dans lesquelles s'effectuent la reproduction du capital (entre autres, la division sociale du travail) comme un manque dans la lutte que cette participation abolit ou tend, de fait, à abolir.

Le problème, c'est qu'il existe une troisième situation. C'est celle de luttes qui, par le secteur qu'elles touchent, le rapport de forces qu'elles imposent au niveau de l'Etat, la focalisation de questions générales de la lutte des classes à un moment donné, ou pour tout autres raisons, remettent en cause leur particularité. Dans ces cas, l'extériorité personnelle n'est pas synonyme d'intervention, pour autant, comme dans le premier cas, que cette activité ne scinde pas la réalité entre une situation objective et elle-même comme destinée à faire devenir cette situation autre par la résorption d'un manque.

Il ne s'agit pas de chercher à radicaliser les luttes ni à faire de la pédagogie pour plus tard, ni de lutter pour que " les autres " reconnaissent des positions "justes". Il s'agit, de l'intérieur du mouvement, de saisir ce qui pose la contradiction au capital simultanément comme contradiction à l'appartenance de classe (cf. nov. 95, la lutte des sans papiers et surtout celle des chômeurs). Il ne s'agit donc pas de dénoncer des objectifs comme non-révolutionnaires ou comme n'étant pas "de rupture", mais de saisir chaque fois de façon particulière le contenu des limites d'une lutte. Toute activité devient inexorablement intervention dès qu'elle saute par dessus la reproduction du capital et pose une relation de transcroissance entre telle lutte et la révolution, même si " dans les circonstances actuelles " dit-elle, elle admet que cela n'est pas réalisable. Cette transcroissance n'existant plus, l'intervention devient alors un soliloque délirant.

La lutte des classes définit ses acteurs de façon totalitaire, en cela le terme de " participation " n'est pas satisfaisant et peut n'être qu'un euphémisme d'intervention. Un seule terme est satisfaisant, c'est celui d'*activités*. Ce terme, au pluriel, désigne aussi bien ce que l'on entend d'ordinaire, c'est-à-dire ce que font les uns et les autres durant une lutte, mais aussi, la nature de ces actions comme transformation de la situation et de son objectivité, dans laquelle existent ces actions et qui les déterminent, en activités. Une lutte est toujours le rapport entre la désobjectivation des catégories capitalistes, inhérente à la lutte de classe, et leur réobjectivation sur les limites du mouvement, parce que, par

définition, étant mouvement de classe celui-ci se définit dans le mouvement d'ensemble de la reproduction capitaliste, c'est en cela que la lutte de classe est théoricienne. Cela peut être quelque chose de très trivial. Un des auteurs de cette revue s'est trouvé amené, parce qu'on le lui avait demandé, à rédiger un texte de revendications du personnel d'entretien du collège où il travaille. Il s'acquitte de sa tâche dans les terme qui lui avaient été prescrits, c'est-à-dire en montrant que la grille personnels / horaires / nombre d'élèves n'était plus respectée. Rendant sa copie, il se fait, pauvre garçon, gentiment prendre à partie sur le thème : " mais cette grille, c'est *eux* qui l'ont *faite* ". C'est ça la désobjectivation. Dans ce cycle de luttes, la structuration de la contradiction entre les classes fait que *rien ne va plus de soi*. Naturellement, la négociation s'est faite sur la grille existante. Mais cette simple remarque, qui a entraîné des discussions et des clivages, allait plus loin que la seule volonté de changer la grille.

La désobjectivation n'est pas la compréhension différente d'un phénomène donné, ce n'est pas une révolution copernicienne, elle est la transformation de son objet qui auparavant existe, très réellement, comme objectivité et économie. Elle se fait dans la lutte contre l'exploitation et forcément comme rupture dans la classe, parce que c'est elle qui devient une extériorité à l'intérieur de la lutte de classe. Cette rupture en est une détermination essentielle.

Il ne s'agit jamais de promouvoir le programme juste, la revendication inintégrable, mais de considérer les " simples revendications immédiates ".Les tentatives d'élargissement et de radicalisation ou, plus manipulateur, de " construction d'un débouché politique ", sont toujours la mise en forme, politiquement correcte, de la mort du mouvement. Se fonder sur les revendications immédiates signifie énoncer ce que la revendication pose comme contradiction du prolétariat au capital, simple défense de la condition prolétarienne et, dans ce cycle, contradiction à sa propre appartenance de classe.

C'est comme activités que le courant protéiforme pour la communisation existe. La raison d'être et l'affirmation définitoire de ce courant, le communisme sera produit immédiatement contre le capital, signifie le refus de toute tactique et de toute stratégie. C'est bien parce que le courant communisateur affirme que toutes les mesures communistes seront leur propres buts et n'auront comme avenir que leur rapide extension universelle ou leur écrasement, que ce courant ne postule aucune stratégie dans les luttes actuelles, qu'il ne peut que les saisir pour elles-mêmes et qu'il se trouve conflictuellement embarqué avec le démocratisme radical. L'affrontement avec celui-ci devenant non par choix, mais de fait, dans le cycle de luttes actuel, le contenu essentiel de ces activités. Ce n'est que dans le cours d'une lutte et sur la base des enjeux de celle-ci, que nous affrontons le démocratisme radical, et non en le poursuivant pour le dénoncer.

Il faut risquer de se tromper, de se contredire. Il faut accepter que nous sommes " embarqués " et que ce sera comme ça jusqu'au grand soir où les vrais problèmes commenceront et où la critique du démocratisme radical ne risquera pas d'être une défense post-mortem du programmatisme et de son alternative soi-disant radicale : la prise du

pouvoir par le prolétariat ou la restructuration capitaliste. Alternative qui n'avait de radicale que la contre-révolution sur laquelle elle débouchait toujours.

La multiplication des éléments communisateurs ne se fait pas dans la pureté, elle se fait dans cet embarquement avec le démocratisme radical et la polémique que de nombreux groupes mènent contre les aspects les plus évidents de son caractère contre-révolutionnaire. Certains, ouvertement ou de fait, tentent un résurrection du programme, d'autres font une propagande anti-travail liée à une apologie d'un mode de vie hors du travail. C'est dans cette situation que les positions que nous défendons ont une grande difficulté à être reconnues pour ce qu'elles sont : non des critiques à des formes limitées des luttes pour des formes et des contenus révolutionnaires “ complets ”, mais un aspect du mouvement dans lequel cette révolution se produit avec son caractère limité et par lui. C’est-à-dire, fondamentalement, qu’aucune dynamique de ce cycle ne peut être abstraite pour devenir sa propre référence et existence pour elle-même (cf. le texte sur le “ Mouvement d’action directe ”).

Nos analyses se heurtent le plus souvent à la volonté de sauver des "acquis des luttes" en termes de forces et de leçons, volonté qui est, maintenant, non plus celle de “ l’avant-garde ”, mais la volonté de déjà exister comme préfiguration et tension au communisme. On peut donc s'attendre à la promotion d'un "parti du communisme" vis-à-vis duquel il faudra toujours rappeler que non seulement le courant communisateur ne peut être que microscopique et éclaté, ce qui ne le condamne pas à la clandestinité et à renoncer à avoir des moyens (revues, réseaux, éditions, sites et pourquoi pas locaux) mais en outre qu’il est pris, à des degrés divers, dans l'ambiguïté d'être embarqué avec le démocratisme radical dans le mouvement qui va des luttes actuelles à la révolution.

Restons-nous dans notre superbe isolement "attentiste" comme nous décrit ce foudre de guerre de Wajnsztein (*"Néo-luddisme..." dans Courant Alternatif avril 2001)* ? Malgré les critiques que nous faisons, l'anticitoyennisme est l'apparition publique du courant communisateur. Peut-être ne peut-il, actuellement, se développer que de cette façon, c’est-à-dire en se démarquant de façon unilatérale du démocratisme radical et plus généralement des limites des luttes, en autonomisant la dynamique de ce cycle. Nous sommes présents dans ce courant, nous voulons que la polémique sur la révolution se développe, non pour elle-même, mais dans le cours de la lutte des classes, contre le démocratisme radical et dans la production du dépassement communiste de cette société.

Notre critique du démocratisme radical est une confrontation, cette confrontation est productive pour nous et pour ceux qui, pris dans le démocratisme radical, le critiquent d'un point de vue rupturiste interne et ceux qui le critiquent d'un point de vue communiste normatif externe.

Les camarades italiens qui publient "Comidad" ont traduit l'éditorial de TC 16 et voici le commentaire qu'ils en font.

"L'éditorial essaie de faire une analyse pas trop prévue de la récente guerre aux Balkans mais essaie aussi de définir sa propre position en prenant ses distances d'une façon très nette par rapport au mouvement contre la globalisation (Seattle, etc..). Celui-ci

et d'autres mouvement *pseudo-alternatifs* entrent selon TC, dans ce vaste procédé de *canalisation et de contrôle* (soulignés par nous) des luttes anticapitalistes qu'ils appellent démocratisme radical".

On voit la difficulté qu'il y a à exposer nos analyses que nous situons au-delà du programme, mais qui semblent en même temps dénoncer, dans le démocratisme radical, un renoncement à ce même programme. Le démocratisme radical ne canalise, ni ne contrôle les luttes de classe, d'une façon générale *les luttes de classe ne sont jamais canalisées ni contrôlées* ; cette conception retombe dans la problématique des conditions objectives et subjectives, les luttes sont exactement ce qu'elles paraissent être et si la contradiction du prolétariat au capital porte son dépassement communiste c'est dans le mouvement même de son développement comme accumulation du capital.

Dire à la fois que le démocratisme radical est contre révolutionnaire et qu'il existe sur les limites inhérentes à ces luttes ne veut pas dire que les luttes sont contre révolutionnaires mais qu'elles sont bel et bien limitées et non-révolutionnaires. Si le démocratisme radical se constitue sur ces limites, il n'est pas plus, mais pas moins, contre-révolutionnaire que ne le fut le mouvement ouvrier durant la grande période programmatique. Il est infiniment plus instable et fragile. Il est fragile en ce qu'il ne représente en rien une identité ouvrière intégrant le développement même du capital comme ouvrant son dépassement, son caractère contre-révolutionnaire est purement son propre évanouissement dans la reconnaissance que le capital ne peut être que le capital. Il n'y a plus de dépassement dans la libération d'un élément de ce mode de production : celle du travail débouchant sur le socialisme. Le démocratisme radical n'est pas un mouvement *pseudo*-alternatif, il est le seul mouvement alternatif possible, parce que l'alternative est impossible.

L'alternative réelle que postule cette dénonciation par Comidad d'une "pseudo-alternative" ne pourrait être qu'une restauration du programmatisme. L'idéologie programmatique a une très grande plasticité, elle est même la manière spontanée de penser la révolution. Son point limite est l'autonégation du prolétariat, formalisation théorique des mouvements sociaux des années 70 et de l'autonomie, elle suppose un programmatisme radical reprenant de façon éclectique le meilleur des luttes de classe passées, en ce que, dans ce meilleur, ce qui aurait été présent c'est l'affirmation, dans le prolétariat, de son humanité contre sa situation de classe. Ce rappel n'est pas destiné à imputer à Comidad une telle théorie, mais permet de rappeler que le programmatisme peut lui aussi parler de communisation.

Dans la suite de leur présentation, les auteurs de Comidad disent des rédacteurs de TC qu' "ils précisent qu'il existe une aire de référence orientée vers une façon de concevoir la pratique communiste qu'ils essayent de définir avec le terme de *communisation* ". Au risque de faire un procès d'intention, il semble permis de penser que la communisation, dont on parle ici, est saisie comme la véritable alternative. Or, pour nous, la communisation n'est ni une alternative au démocratisme radical, ni même au capital, elle est la révolution qui se fera. Toute alternative postule deux possibilités, elle

présuppose donc une situation de départ commune à ces deux possibles, commune à deux possibles cette situation n'est alors qu'un ensemble de *conditions*. Soumises à deux utilisations, ces conditions ne peuvent être que des conditions objectives, comme telles, le prolétariat peut les utiliser, mais le capital aussi, dans ce cas on connaît la suite.

L'activisme ou mouvement d'action directe est la tentation pratique de rétablir une véritable alternative Révolution / Contre-Révolution, face à la fausse alternative démocrate radicale entre capital et capital humanisé.

Cette question de l'alternative a fait (objectivement) se confronter les points de vues de quelques uns de ceux qui préparent la création des éditions Senonevero. Cette discussion tourne (subjectivement) autour du thème de l'inéluctabilité de la révolution (voir, à l'intérieur du numéro, trois textes sur ce débat). Lorsque l'on dit, à propos de mouvements révolutionnaires antérieurs, que " les conditions de la révolution n'étaient pas réunies", ce n'est pas faux mais c'est une tautologie. Un mouvement révolutionnaire est toujours celui de *ses* conditions, les conditions non-réunies sont déjà la définition du contenu de ce mouvement, à moins de concevoir la révolution comme une Idée et que cette Idée n'ait pas d'histoire. Tant que la révolution se présente dans une problématique des conditions, celles-ci ne peuvent jamais être réunies. Cette problématique pose l'alternative entre deux modalités de production des conditions du communisme: l'affirmation du travail (la période de transition) ou la restructuration capitaliste "simple". Cette situation voyait le prolétariat mettre le capital en position de l'écraser. La mauvaise branche de l'alternative était la seule possible, même pour réaliser ces fameuses conditions qui étaient et ne pouvaient être que le développement du capital.

La révolution ne saisira pas une branche quelconque d'une alternative car elle ne pose pas la question de l'économie et ne tente pas de faire une économie socialiste, elle détruit l'économie et se généralise comme communauté d'individus directement sociaux. Le communisme se produit comme le but d'une lutte dont il est le moyen. Le dilemme entre inéluctabilité et non-inéluctabilité ne peut que renvoyer à une problématique des conditions qui sépare la lutte de classe comme moyen et le communisme comme but, alors qu'il en est le contenu.

Le communisme ne peut se développer à l'intérieur du mode de production capitaliste, c'est cette impossibilité même qui lui faisait inclure le développement des forces productives (réifications des rapports de production capitaliste) dans son programme de transition au communisme. L'arc historique du capital se serait achevé dans une phase inférieure du communisme. C'était, de fait, l'écrasement de la révolution. Actuellement la nouvelle alternative entre le démocratisme radical et le communisme a pour elle le mensonge des évidences, elle paraît vraie face à l'alternative manifestement fausse du démocratisme radical, mais alors elle n'a plus que la dénonciation comme rapport à la réalité.

Toute la théorie révolutionnaire tient dans l'unité de trois termes : prolétariat, révolution, communisme. Parler de l'un d'entre eux, sans le relier indissolublement aux deux autres, fait partie du discours idéologique dominant et de la justification de l'état de

choses présent. Maintenant, chacun de ces termes revient, isolément, comme la propre justification du démocratisme radical. La classe ouvrière, ou le prolétariat, c'est devenu une évidence, mais le communisme lui-même revient à l'ordre du jour. Ce communisme qui revient c'est le démocratisme radical, tout simplement. Voici comment Lucien Sève, penseur éminent du PC, publiant dans *le Monde du 19/ 04/ 01* un article intitulé *Mort et transfiguration du communisme* expose le programme démocrate radical au complet sous le nom de communisme.

"Coucou monstrueux, la finance capitaliste jette par dessus bord nos valeurs concrètes d'humanité pour nicher à leur place la seule valeur qu'elle connaisse : celle de l'argent, abstraite, rapace, mortifère, absurde. Des gens de tout bord s'en alarment. Surgit ce dilemme terriblement pressant : dépassement du capitalisme ou déshumanisation peut-être irrémédiable du genre humain"

Ici est posée l'opposition de fond Capital / Humanité. Nulle part dans l'article il n'est question de travailleurs, d'exploitation, même pas de salariés! on a une description strictement a-classiste, on comprend que des gens de tout bord sont conviés à se reconnaître dans l'appel.

"La productivité qui rend pour la première fois pensable le bien-être de tous (à condition que les travailleurs continuent de travailler dans les mêmes conditions, note de TC) (...) permet d'avancer vers une appropriation et une maîtrise vraiment collective des avoirs et pouvoirs humains, une planétarisation des chances comme des risques énormes qui en appelle à un vrai internationalisme. (...) Mais qu'est-ce donc que tout cela sinon du communisme, du très possible communisme? (...) en finir avec le plus terrible archaïsme, la subordination des affaires immenses de l'humanité aux intérêts bornés d'une mince couche sociale.(...) Le communisme c'est la démocratie poussée jusqu'au bout. (...) N'ayant encore jamais servi, la visée communiste en ce sens fort, est aux antipodes de la recette préétablie. Pour donner vie à cette refondation du projet communisme, les communistes ne me semble pas les plus mal placés... " (comme tout à l'heure, les anarchistes aux municipales).

Sève tire toutes les conséquences de son opposition de départ : l'immense majorité étant subordonnée, pas exploitée, à une mince couche il faut donc pousser la démocratie au bout et on aura le communisme. Ce communisme est permis par la productivité, c'est là qu'on retrouve la trace du programmatisme disparu : les conditions étant réunies plus besoin de la dictature du prolétariat d'ailleurs, le prolétariat on n'en parle plus.

On pourrait logiquement penser que, face à ce manifeste démocrate radical clair et très complet, le texte "*Des organismes génétiquement modifiés et du citoyen - Notes sur la démence technologique moderne et la mystification citoyenne*" serait profondément diffèrent. Absolument pas. Il est au contraire tout à fait semblable, bien que Sève n'utilise jamais le terme citoyen, sur lequel se concentre la critique de *"Des OGM..."*

"Le citoyen apparaît aujourd'hui comme la figure la plus mystifiante de l'impuissance politique régnante". Attaquant le citoyen comme mystification, c'est-à-dire

fondamentalement comme représentation fausse, elle pose la libération d'un individu qui serait dissimulé dessous. La critique est donc logiquement une dénonciation, il faut crier que “ le roi est nu" : “ Le citoyen vote et croit faire des choix politiques. On est arrivé à le persuader que dans un Etat de droit tout est améliorable avec un peu de bonne volonté". Il faut donc le détromper. L'individu dont on appelle à la libération du mensonge est l'individu actuel.

La perspective que "*Des OGM*..." ouvre est exactement la même que celle de Sève : "En fait la liquidation de l'impuissance politique dans laquelle chacun est tenu demeure liée à celle, beaucoup plus vaste, du système institutionnalisé par l'Etat et la logique marchande depuis deux siècles. Elle aura une chance de débuter quand les individus rejetant la passivité organisée et reconnaissant leurs forces individuelles comme forces sociales réinventeront l'espace public où pourront se tenir des débats exécutoires concernant tous les aspects de l'existence ”. Tout est dit, ces individus n'ont qu'à reconnaître que leurs forces sont sociales, c'est-à-dire qu'ils n'ont strictement pas à se créer comme individus sociaux puisqu'ils le sont déjà et n'ont qu'à réinventer un espace public dont on dit qu'il n'existe plus depuis deux siècles. Qui dit espace public, dit Etat et politique, ce qui est ouvertement revendiqué. Pour qu'il n'y ait plus de doute le texte conclut : "Dans ce cadre, à l'opposé d'une fantasmagorique fin de l'histoire, les possibilités offertes aux idées et aux principes de se combattre visiblement, toujours dans la perspective d'appuyer des choix authentiquement décisionnels, constitueront les bases de l'expression d'une démocratie entière et universelle, par laquelle l'ensemble des hommes pourront enfin créer leur propre histoire". Si ce n’est pas du "citoyennisme" on n'y comprend plus rien. Ici, le démocratisme radical se critique lui même très partiellement sous le nom de citoyennisme.

Ce qui est à la base des textes de Sève et "*Des OGM*..." c'est tout simplement qu'il n'y a pas de prolétariat. A aucun moment il n'est question de luttes des classes, le capitalisme a tout simplement dépassé sa contradiction qu'est l'exploitation, il ne reste que la pollution et les individus. Il n'est pas question d'abolition du capital, d'abolition de la valeur, de l'Etat (l'espace public), il n'est question que de démocratie et de politique. Passe pour Sève, mais pour les critiques du citoyennisme on est un peu surpris, au tout premier abord. En fait, le démocratisme radical "officiel" et "l'anticitoyennisme minimal de base" s'adressent à la même figure sociale : l'individu. Qu'il soit posé comme citoyen ou pas n'est qu'une nuance, le citoyen n'aurait qu'à mettre en oeuvre sa capacité politique, l'individu doit tout de même dépasser ce niveau pour se révéler, mais c’est justement en cela qu’il est en lui-même déjà révolutionnaire. Il est la petite brique de base, objet socialement, économiquement et politiquement neutre (et même déjà au delà de l’existence des classes) que l’on peut relier de différentes façons aux autres petites briques. La révolution devient une sorte de puzzle dans lequel on aurait la possibilité d’assembler les mêmes pièces pour former deux images différentes. L'individu doit seulement abattre une mystification, le citoyen aussi puisqu'il doit établir la démocratie participative contre la représentative. Ces deux faces de la médaille antiprolétarienne communient dans la démocratie. Or, la question n’est pas de savoir comment le politique

ou la démocratie relie des individus, mais de comprendre pourquoi le lien des individus *particuliers*, définis dans un mode de production déterminé, prend la forme de la politique en général et de la démocratie en particulier. Le prolétariat ne doit pas renverser une mystification, il doit se nier en communisant les rapports c'est finalement plus facile qu'une démystification et c'est d'ailleurs la seule démystification possible.

Du débat sur l'inéluctabilité du communisme à la critique de la dénonciation du démocratisme radical, ce qui importe c'est l'élimination de tous les faux-fuyants que produit la spécificité de la situation actuelle (la contradiction entre les classes est identique à leur production et à leur existence). Tant que, dans la situation actuelle, on cherchera des faux-fuyants (normes de référence et dénonciations) cela signifie que l'on n'y a pas reconnu la fin du programmatisme et son dépassement. Dans ce cycle, les limites des luttes leur sont tellement intrinsèques qu'elles apparaissent non pas comme une force ennemie bien palpable et existant pour elle-même (ce qu'elles sont), mais comme une enveloppe à déchirer, une mystification. C'est la dénonciation et la norme qui se trouvent ainsi confirmées.

Qu'il n'y ait plus d'identité ouvrière à promouvoir, d'alternatives à développer, d'individu à libérer, d'activité ou d'homme à reconnaître dans l'aliénation, amènent à ne pouvoir se concentrer que sur une seule chose qui élimine tous les faux fuyants : la contradiction entre le prolétariat et la classe capitaliste où chacun de ces éléments a un rapport intérieur à l'autre qui le reproduit, l'exclut et le nie.

Il s'agit d'aller au cœur de ce qu'est une contradiction, c'est-à-dire la contradiction entre le prolétariat et le capital, de détruire toutes les oppositions qui maintiennent l'indépendance de leurs termes. Si cette question sera, pour elle-même, le sujet central du prochain numéro de " Théorie Communiste ", il est déjà bien évident que la critique du démocratisme radical qui en reste à la dénonciation ne sait pas ce qu'est une contradiction, tout comme quand on parle de l'inéluctabilité ou de la possibilité du communisme sans reconnaître que la question n'est pas celle d'un aboutissement mais celle, présente, de ce qu'est la lutte des classes, qui est, parce que contradiction, le mouvement de son dépassement. Lorsque l'on traite de la " critique du travail ", de la " critique de l'homme ", c'est de la contradiction entre le prolétariat et le capital dont on parle et de rien d'autre. Lorsque la critique du démocratisme radical en reste à la dénonciation, lorsque la critique du mode de production capitaliste se définit comme critique du travail, lorsque l'on oppose au capital, l'homme, l'activité humaine ou l'individu, c'est toujours ce qu'est une contradiction que l'on a aboli.

La critique du démocratisme radical ne nous intéresse pas pour elle-même, nous n'avons rien à dénoncer, ni rien à promouvoir. Ce qui nous intéresse et nous importe dans le démocratisme radical, c'est pourquoi il existe et la nécessité de l'affronter, mais ce " pourquoi " est identique à la dynamique même de ce cycle de luttes et l'affrontement a lieu, dans cette dynamique, comme enjeu de luttes particulières.

***Annexe 1 :Paysage simplifié des organisations démocrates radicales (en France)***

* *Interface avec l'Etat* : les Verts - le P.C.- La Gauche Socialiste - le MDC (dernièrement)

* *Interface avec ces partis* : Attac - les Amis du Monde Diplomatique - La Fondation Copernic

* *Organisations syndicales très officielles*: F.S.U.- CGT

* *Syndicats officiels " critiques "* : SUD-(G10) - Confédération Paysanne.

* *Les organisations para syndicales et de " luttes "* : A.C.! - DAL - Ras Le Front - SOS Racisme (en perte de fond de commerce).

* *Les principales organisations politiques de " Gauche de Gauche ",* fluctuant entre le soutien critique et "l'opposition constructive" au gouvernement : LCR - LO. (la Lcr en particulier est à l'articulation entre les syndicats critiques et les associations d'une part et le PC en tant que parti-interface de l'autre).

* *Le courant libertaire officiel* : FA - CNT-F.- AL - SCALP - OCL (à la marge).
Le courant libertaire officiel cherche aussi à s'unifier pour "peser" sur le démocratisme radical, la CGT Espagnole est à la pointe de cette évolution relayée en France par AL (alliée de longue date à la LCR en particulier au sein de Sud).

* *Le courant " rupturiste "* : On trouve dans ce courant des groupes anars locaux et l'OCL qui est aussi à la marge du courant libertaire officiel. La CNT-AIT aussi fait plutôt partie du rupturisme, son lien avec la CNT espagnole la rive à une conception programmatique qui à la fois la protège de dérives aclassistes et "politiciennes" et l'empêche de saisir la réalité de la restructuration qui a mis fin au "vieux mouvement ouvrier " comme disent en général et minimalement les anticitoyennistes (la CNT-AIT compte des anticitoyennistes qui n'hésitent pas à placer sans illusion leur propre groupe dans le démocratisme radical). Le courant rupturiste est aux marges du démocratisme radical. Les anticitoyennistes divergent sur sa caractérisation, le placer en-dehors du démocratisme radical semble signifier qu'on se considère soi-même comme rupturiste ou plutôt que la rupture est possible, qu'on peut faire se dépasser les luttes actuelles.

- Face à cet ensemble démocrate radical un courant "*anti-citoyenniste* "est donc en train de se constituer. Microscopiques ses composantes sont très peu cernables, il ne comporte aucune organisation, ce sont quelques revues, des individus, des réseaux constitués dans les luttes, en particulier celles des chômeurs et des sans papiers.

Les groupes comme RI et les Bordiguistes sont bien sûr opposés au démocratisme radical, mais sans le comprendre. Le passe-partout de la contre-révolution dominante suffit à l'explication, mais le mouvement anti-citoyenniste ne correspondant pas à leur exégèse programmatique, ils ne semblent pas pouvoir s'investir aux côtés de "modernistes" et de "petits bourgeois anarchisants" qui leur rendent la politesse en les traitant avec raison de sectaires sclérosés.

## *Annexe 2 : " Petit règlement de comptes "*

Nous avons dit dans l'éditorial de TC 16 qu'un courant "communisateur" est en formation qu'au travers de divergences très importantes un courant posant la révolution comme communisation immédiate existe et que cette définition de la révolution est essentielle.

Or, il se trouve qu'un auteur diffuse ses ouvrages dans *ce milieu* et ses abords : Tom Thomas. La connaissance que T.T. a de Marx lui permet de faire des livres qui ont un intérêt, tel son livre sur la capital financier (*L'hégémonie du capital financier et sa critique)* qui remet les analyses d'ATTAC à leur place et montre leur inanité. Cependant ces critiques restent totalement formelles en ce qu'il ne comprend radicalement pas le pourquoi du démocratisme radical et se limite à une dénonciation strictement au nom d'une orthodoxie extérieure à ce qu'elle dénonce (souvent très justement). Ne comprenant pas pourquoi existe ce qu'il dénonce, il ne peut le relier à une situation actuelle de la lutte de classe. Il n'y aurait rien de nouveau sous le soleil, hors mis l'approfondissement linéaire et quantitatif de ce qui a toujours existé (l'inessentialisation du travail, la fictivation du capital). Son attitude purement dénonciatrice et "exégétique" ne peut se fonder que sur le refus de toute histoire réellement productrice (et non comme accomplissement) car il n'explique pas , *à partir de maintenant*, ce qu'il critique. La dénonciation demeure dénonciation et se conforte dans ce refus de l'historicisation de la contradiction entre le prolétariat et le capital qui précisément explique le démocratisme radical, en même temps qu'elle définit la révolution comme communisation. Tom Thomas exprime la forme accomplie de la critique du démocratisme radical comme dénonciation. Il a supprimé les trous du raisonnement, qui apparaissent dans un texte comme " *L'impasse citoyenniste* ", parce qu'il ne raisonne pas, il compare.

Tom Thomas montre par l'absurde qu'une critique du démocratisme radical comme dénonciation nie la communisation : "C'est sous le prétexte de vouloir immédiatement la révolution totalement victorieuse et conforme au rêve d'un communisme théoriquement pur, qui a le seul avantage de parer son auteur d'une image de fermeté radicale, déclarer en fait toute révolution impossible ou détestable.

Détestables, c'est la critique que les "ultra-gauches" ont adressé de tous temps à toutes les révolutions passées. Ils ont taxé Marx (qui devint progressivement un partisan de plus en plus convaincu de la transition comme dictature du prolétariat) d'être contre-révolutionnaire en défendant la nécessite d'une transition, parce qu'une telle phase ne pouvait être selon eux qu'une continuation du capitalisme.... ” ( Tom Thomas, “ Karl Marx et la transition au communisme ” p. 162).

Le livre est une défense acharnée de la nécessité d’une période de transition durant laquelle perdure la lutte des classes, *le prolétariat a fait la révolution politique mais le capital n’est pas totalement chassé des rapports sociaux*, à un moment la “ Révolution culturelle chinoise ” devient même l’exemple de ce type de luttes. Il est évident que les textes de Marx sur lesquels s’appuyer ne manquent pas. Malgré une haine non masquée pour les “ utopiste Ultra-gauche ” qui veulent le communisme tout de suite, le seul intérêt réside dans la gêne qui apparaît très souvent à reprendre, telles quelles, les mesures transitoires énoncées par Marx, le meilleur exemple c’est quand Thomas s’attaque à la question des bons de travail et est obligé de faire référence à la critique contre Gray dans le Capital. Ces mesures transitoires se limitent chez Thomas à une étude de texte, elles ne sont jamais comprises dans le contexte politique de la lutte des classes du moment, celle-ci de toute façon est intangible pour cet exégète hargneux. De façon générale, l’histoire du mode de production capitaliste est inexistante (quelques évolutions techniques) et surtout aucune réflexion sur la contradiction entre le prolétariat et le capital (structuration et contenu). A poser la question seulement au niveau des conditions objectives réunies ou non pour le communisme, il est évident qu’elles ne le sont jamais, sinon, dans cette même problématique, il n’y aurait déjà plus de capital.

Mais outre les conditions objectives, il y a les conditions subjectives qui complètent le pourquoi de cette transition : “ Bref toute révolution trouvera non pas des individus socialisés sous "l'enveloppe" de la propriété financière, tout prêts à s'associer harmonieusement mais des individus encore profondément séparés dans leur divers rapports concrets aux conditions de travail et à la répartitions des produits qui en découlent ” (p. 163). Loin d'être "trouvés" par la révolution, est-ce que par hasard ces individus n'auraient pas "fait" la révolution. L’incompréhension de la révolution qui n'est vue que comme révolution politique comme prise du pouvoir est radicale. “ Le concept essentiel de la transition comme dictature du prolétariat a d'évidence sous-estimé l'importance et la complexité que les révolutions ultérieures en Russie et Chine ont mise en lumière (...) Toute la question est de savoir pourquoi, sous l'effet de quelles forces, intérieures et extérieures, la "voie bourgeoise" l'a finalement emporté sur "la voie prolétarienne" dans la phase de transition qu'elles avaient glorieusement entamées". (p. 180 - 182). Cela parait aberrant mais il y a encore des maoïstes !

Là où Tom Thomas pousse, c'est quand il tente de faire faire sa publicité par ceux qu'il insulte tout en cherchant à les rouler. Nous avons reçu de sa part le courrier suivant : "Suffit-il de la volonté et de la force d'une révolution politique abattant l'Etat bourgeois et décrétant la collectivisation de la propriété, ou y a t-il des conditions objectives et subjectives à réunir pour socialiser les rapports sociaux et qu'une révolution politique ne

suffit pas à réunir, pour y parvenir ?... Je souhaite, bien sûr, que vous en fassiez paraître un aperçu, ou mieux, un commentaire critique, dans un de vos prochains numéros ”. Voilà qui est fait, on ne donnera pas les coordonnées (qu'on trouve dans la presse libertaire jusqu'à présent bonne fille) de ce petit timonier parisien qui nous guidera sur la voie prolétarienne. Heureusement pour lui, la révolution ne sera pas prise du pouvoir, il risquerait de se retrouver, vite fait, au Lao Gaï, à cogiter sur ce qui n'a pas tourné rond cette glorieuse fois encore

# Le démocratisme radical

Ce texte est notre contribution à un projet de brochure devant réunir diverses approches critiques du démocratisme radical et / ou du citoyennisme. Ce projet (abandonné depuis par ses initiateurs) avait pris corps lors d'une série de réunion dont un des objectifs était la présence aux manifestations " contre la mondialisation et le capitalisme " devant accompagner le sommet de la Banque Mondiale en juin 2001 à Barcelone. Bien que nous soyons contre cette présence, nous avons participé à une de ces réunions dans la mesure où les divers aspects du projet n'était pas liés. Nous avons fait, de cette réunion, le compte rendu qui suit ce texte.

***Les thèmes du démocratisme radical***

Le démocratisme radical défend l'action citoyenne, la démocratie directe ou participative, la maîtrise de nos conditions d'existence, défend l'Etat, Etat social et Etat-nation pour certains, simplement "régulateur" pour d'autres. Il lutte contre le primat et la " sauvagerie " de l'économie, la mondialisation libérale, la suprématie de la finance. Il regrette l'époque où le capitalisme était si beau sous le keynésianisme et le service public. Enfin il veut construire une alternative au capitalisme qu'il appelle "libéralisme" ou "mondialisation". Il veut un capitalisme "réel", avec des usines où se rencontrent de vrais travailleurs et de vrais investisseurs si conscients de leur responsabilité sociale que l'on ne pourrait plus les appeler "capitalistes". Il rêve d'entrepreneurs-citoyens dans des entreprises-citoyennes exaltant le labeur de travailleurs-citoyens sous la tutelle bienveillante et protectrice de l'Etat démocratique-participatif régulant la distribution équitable de la plus-value citoyenne. Il fréquente les couloirs des ministères et les cours des squats. Il propose son expertise aux grandes organisations internationales et anime les campings anarchistes. Une seule chose l'effraie, que le prolétariat abolisse l'Etat, la démocratie, le capitalisme (productif) donc se nie, car il aime le travailleur en tant que travailleur et la plus-value en tant que surtravail. Il aime l'exploitation car il aime tant la lutte des classes qu'il voudrait qu'elle ne prenne jamais fin, c'est sa raison d'être, c'est le mouvement perpétuel de l'alternative et de la critique sociale. Il momifie la classe ouvrière en "communauté ouvrière" folklorisée, et renvoyée par là-même à un passé révolu. Ce folklore rattache le démocratisme radical à une "histoire sociale" et proclame que le "bonheur" est dans l'existence de la classe ouvrière à l'intérieur du capital, et cela même dans l'interminable lutte qu'elle mène contre lui, et justement dans le caractère interminable de cette lutte. Il ne serait que pathétique et ridicule s'il n'était en réalité un élément efficace, incontournable, ancré dans le nouveau cycle de luttes du prolétariat contre le capital comme la formalisation de toutes ses limites et n'anticipait pas la prochaine contre-révolution qui sera son achèvement, sa réalisation et sa propre disparition (élimination).

En France, son extension va de la “gauche socialiste” à certains groupes anarchistes, en passant par le P.C.F, S.U.D, les oppositionnels de la C.F.D.T, la F.S.U, la Ligue, toutes sortes de “petites gauches alternatives”, les Verts, la C.N.T (Vignoles) en voie d’officialisation, la "Confédération paysanne" et de nombreuses associations comme ATTAC, "Droits devant", etc, et de plus en plus la CGT. Ses organes officiels sont “Le Monde Diplomatique”, “Charlie hebdo”, "Marianne", voire “Télérama” et, de plus en plus souvent, “L’Humanité”. Il a ses héros : le sous-commandant Marcos, José Bové, et maintenant Chavez ; son gourou théorique : Pierre Bourdieu. Il a ses lieux de mémoire: Seattle, Millau, Porto Alegre, la forêt Lacandona. Il n'est pas une spécialité française mais un mouvement mondial.

***Actualité et réalité du démocratisme radical***

Mais une critique simpliste et parfois moralisatrice, opposant la vérité à l'erreur, ne voit dans tous les thèmes énumérés que des “idéologies trompeuses” et conforte ses auteurs dans leur radicalisme satisfait et impuissant. Il ne s'agit pas d'interpréter le démocratisme radical comme une erreur, il est une force sociale réelle, spécifique au cycle de luttes actuel et au mode de production capitaliste tel qu'il est maintenant restructuré. La dénonciation n'est qu'une vaine congratulation des "radicaux" entre eux.

Il est absolument actuel. Après la restructuration du mode de production capitaliste, au travers de sa longue phase de crise, l’extraction de plus-value relative est devenue un procès de reproduction du face à face du capital et du travail qui lui est adéquat en ce qu’il ne comporte aucun élément, aucun point de cristallisation, aucune fixation qui puisse être une entrave à sa fluidité nécessaire et au bouleversement constant qu’elle nécessite. Contre le cycle de luttes antérieur, la restructuration a aboli toute spécification, statuts, “welfare”, “compromis fordien”, division du cycle mondial en aires nationales d’accumulation, en rapports fixes entre centre et périphérie, en zones d’accumulation interne (Est / Ouest). L'extraction de plus-value sous son mode relatif se doit de bouleverser constamment et d'abolir toute entrave en ce qui concerne le procés de production immédiat, la reproduction de la force de travail, le rapport des capitaux entre eux.

Il n’existe pas de restructuration du mode de production capitaliste sans défaite ouvrière. Cette défaite c’est celle de l’identité ouvrière, des partis communistes, du syndicalisme, de l’autogestion, de l’auto organisation. C’est tout un cycle de luttes qui a été défait dans les années 70 et au début des années 80, la restructuration est essentiellement contre-révolution.

Son résultat essentiel, depuis le début des années 80, est la disparition de toute identité ouvrière produite, reproduite et confirmée à l'intérieur du mode de production capitaliste. Le prolétariat ne peut plus produire un mouvement ouvrier organisé, de même ampleur et de même nature que durant la période qui va jusqu'à la fin des années 60 / début des années 70, où la révolution pouvait encore se présenter comme son affirmation. Contrairement au programme de montée en puissance et d’affirmation du prolétariat tel

qu'il fut dominant jusque dans les années 60, le démocratisme radical ne pose pas le développement du capital comme sa médiation nécessaire ; il est lui-même la médiation, il se veut lui-même en actes le programme minimum et maximum, il est le but et le moyen. Il se conçoit comme la contradiction qui se développe et qui dévore la société capitaliste et son Etat. Organisationnellement il ne peut être que beaucoup plus réduit et éclaté que "l'ancien mouvement ouvrier". Il comporte une myriade de groupes et de courants qui tous prônent la construction à l'intérieur du mode de production capitaliste d'une alternative.

Quand le rapport contradictoire entre le prolétariat et le capital ne se définit plus que dans la fluidité de la *reproduction* capitaliste, *le prolétariat ne peut s'opposer au capital qu'en remettant en cause le mouvement dans lequel il est lui-même reproduit comme classe*. Le prolétariat en contradiction avec le capital est, dans la dynamique de la lutte de classe, *en contradiction avec sa propre existence comme classe*. C'est maintenant le contenu et l'enjeu de la lutte des classes. De ce mouvement d'ensemble provient la capacité pour la lutte en tant que classe du prolétariat de dépasser cette limite en posant l'appartenance de classe comme une contrainte extérieure imposée par le capital. Mais simultanément c'est, pour le prolétariat, *agir en tant que classe qui est devenu une limite de sa propre lutte en tant que classe*. Cette limite propre au nouveau cycle de luttes est le fondement et le contenu historiquement spécifiques que le démocratisme radical formalise, entérine, conforte et prend en charge. Il formalise des pratiques, des objectifs à l'intérieur de la lutte de classe en général, et des luttes quotidiennes. Il est un des aspects des conflits qui se développent à l'intérieur de ces luttes et, s'il n'est pas en lui-même la prochaine contre-révolution, celle-ci sera son achèvement.

La définition et l'existence de la classe dans le capital ne comporte plus un rapport à elle-même, c'est-à-dire la confirmation face au capital d'une identité ouvrière : c'est la caractéristique et la radicalité fondamentales de ce cycle de luttes. Mais c'est simultanément sa limite, ce que le démocratisme radical exprime, de façon unilatérale, comme mise en conformité idéale du prolétariat avec le capital. Le démocratisme radical possède la force naïve des évidences : si le prolétariat n'existe plus que par et dans la reproduction du capital, il faudrait que celui-ci devienne le travail sous un autre forme, se comporte en bon père accueillant en son sein le travail. C'est à quoi se ramène tout le programme du démocratisme radical, sous toutes ses formes, des plus réformistes au plus radicales, en passant par le syndicalisme de base et la convivialité alternative.

Economiquement, il fait de cette définition de la classe dans le capital la nécessité d'un programme de la classe se voulant, comme travail, l'essence du capital.

Politiquement, la perspective du démocratisme radical est la communauté des citoyens dans l'Etat, comme forme concrète, participative, de leur communauté d'individus isolés. Les rapports entre prolétariat et capital qui se nouent dans le procès de production, sont amenés à se faire valoir socialement, de façon directe, au niveau de la société civile, comme rapports non entre des classes, mais entre des individus isolés. Ces individus peuvent alors se regrouper selon les forces de polarisation les plus diverses : de l'association de chômeurs, à n'importe quel lobby (A.T.D. Quart-monde ; associations

antinucléaires, ou anti-T.G.V., etc...; associations antiracistes, de quartier ; Act-Up,...). Peuvent être, de la même manière, investis dans la société, tous les nouveaux lieux de dangerosité. Le prolétariat, redéfini dans son éclatement comme “classe dangereuse” dans certaines de ses fractions, se trouve “organisé” en associations de défense qui, en tant que telles, le confirment dans ce statut de “classe dangereuse”, négociant sa représentation, son contrôle et son statut.

***Le démocratisme radical : limite des luttes***

L’alternative s’ancre dans les luttes revendicatives en contractant en une pratique unique la lutte revendicative et la construction d’une nouvelle société. La construction de cette nouvelle société n’est alors qu’une somme de solutions apportées à la société capitaliste transformée en somme de problèmes à résoudre.

Que la lutte de classe du prolétariat contre le capital produise son dépassement et la société communiste, c’est une affaire ; que ce dépassement résulte d’un *développement progressif à partir des catégories du capital*, ça en est une autre. On voudrait qu’existent des évolutions résultant de ces luttes qui, dans le cadre du salariat, soient une abolition progressive du salariat ; on leur propose un sens, une valeur, en tant que mouvement d’abolition du salariat dans le salariat. Il s’agit par exemple dans le cas de la réduction du temps de travail de l'orienter vers “une transformation positive des rapports sociaux”. Les choses sont encore plus claires en ce qui concerne l’allocation universelle : “Réclamer un revenu indépendant d’un travail salarié permet de développer l’idée qu’on peut vivre sans travailler, et proposer une répartition des richesses qui ne dépendrait pas d’une rémunération, d’un salaire, mais des besoins des personnes”. On nage en pleine incohérence. Proposer par l’intermédiaire d’un revenu monétaire le passage progressif du travail contraint à “l’activité bénéfique à l’individu et à la collectivité” est tout bonnement une absurdité.

Le démocratisme radical est quelque chose de bien réel, empiriquement constatable et efficace parce qu'il est, sur la base de la disparition de l'identité ouvrière et donc sur la base immédiate de l'existence de la classe dans le capital, un projet alternatif et la formalisation des limites des luttes. Jusqu'à un certain point, la lutte du prolétariat se produit et se développe toujours dans les catégories de la reproduction et de l'auto présupposition du capital, c’est une nécessité et une limite, c’est là que le prolétariat est contradictoire au capital, c’est là que la lutte de classe produit son dépassement, mais ce dépassement n’est ni une alternative ni un embryon. Ce n’est donc ni par un détournement idéologique ni comme une limite extérieure que l’anti-libéralisme ou l’anti-mondialisation peuvent formaliser le cours des luttes dans leurs limites.

En décembre 95, le conflit s’est développé sur la reproduction d’ensemble de la force de travail : retraites, sécu, partage général entre salaire et profit, chômage, précarité, flexibilité. Mais, la lutte étant demeurée au niveau de la redistribution, c’est cette démarche inachevée qui lui est revenue dessus, vue la généralité même du conflit, sous la

figure de la "société démocratique des salariés" et du citoyen ; c'est lui, le citoyen, que l'on a vu assis autour de la table du "sommet social", sous les ors de la République.

De même, en 1996-1997 lors de la lutte des sans-papiers (qui se poursuit), on a vu le démocratisme radical à l'œuvre sur les limites de la lutte. Le clandestin est le secret de la généralisation de la précarité et de la flexibilité, les secteurs encore "protégés" du salariat ne sont pas appelés à disparaître, mais leur sens n'est plus en eux. Ils ne sont plus eux-mêmes qu'un segment particulier dans la segmentation générale de la force de travail. Mais n'ayant pu généraliser leur lutte sur cette base générale où ils sont l'expression actuelle du rapport global de la force de travail au capital, les clandestins ne sont demeurés ce secret *qu'en tant que clandestins* (en tant que particulier).

Le troisième Collectif (" Des Papiers Pour Tous ") est né de la contradiction interne de tout le mouvement des sans-papiers entre lutter contre la clandestinité comme étant une situation générale de la force de travail actuellement et le faire en donnant à cette généralité le contenu particulier de l'absence juridique de papiers. Ce Collectif tenait le contenu général de la lutte mais avait mis de côté, ailleurs, sa forme particulière. La limite du mouvement n'était conçue que comme un aménagement personnel pour les intéressés et, pour ceux que ce type d'action avait mis en mouvement, cette limite devenait une sorte de "programme minimum". Si bien que le Collectif évolua entre la solidarité quand il était question du contenu général et le compromis et les compromissions quand il était question de la situation particulière. Ne pas reconnaître l'intrication dans une lutte de sa dynamique et de sa limite amène toujours à une fuite en avant purement idéologique dans l'intervention qui s'évanouit rapidement dans son extériorité. Il s'agissait de renforcer la vraie " autonomie de la lutte ", sa limite ne pouvait venir que de " l'extérieur ", ou de dénoncer les pesanteurs sur la conscience de l'idéologie dominante. S'organise alors la recherche des soutiens et la problématique de la jonction, c'est-à-dire de la généralité comme addition avec son corollaire "l'autonomie".

Toutes les limites peuvent alors être synthétisées par le démocratisme radical comme questions de droit, de nouvelle citoyenneté, de résident, etc. La lutte des immigrés, depuis les années 70, devient ainsi une téléologie du droit de cité. Ceci atteindra, à la suite de la lutte des "sans-papiers", son apothéose pratique et théorique avec le mouvement pétitionnaire du début 97 (il s'agissait de ne pas avoir à signaler l'hébergement d'un étranger). Il ne s'agit plus alors que d'opposer la démocratie à l'Etat.

Durant l'hiver 1997-1998, la lutte des chômeurs, dans ce qu'elle pouvait avoir de plus dynamique et radical, tendait à définir le travail salarié à partir du chômage, ce qui pose immédiatement la critique du premier et porte, dans sa lutte contre le capital, pour le prolétariat, sa propre remise en cause. A l'inverse, définir le chômage à l'intérieur du travail salarié, le présenter comme un "scandale" fut l'œuvre du démocratisme radical au travers de toutes ses actions et de tous ses thèmes : sa " critique du capitalisme ", de la finance, de la mondialisation, ses revendications keynésiennes, sa défense du rôle de l'Etat, d'un revenu garanti, etc.

L'essentiel est tout bêtement là : *le démocratisme radical a des solutions pour tout dans la société actuelle*. Travail, loisirs, condition féminine, formation, condition

animale, circulation automobile, homosexuels, tiers-monde... ; il n'est pas "le mouvement qui abolit les conditions existantes", mais qui en résoud les "problèmes ". L'alternative est sa forme générale.

***Alternative et " parti de l'alternative "***

Les plus " radicaux " fondent l'alternative sur les " potentialités que le capital développerait contre lui même ", mais il ne s'agit là que du développement de l'exploitation, c'est-à-dire de quelque chose que le prolétariat ne peut pas prendre en charge. Caducité du capital d'un côté, affirmation de la classe ouvrière "s'emparant de ses conditions d'existence" de l'autre, tels sont les termes de l'idéologie alternativiste qui la condamnent, contrairement au réformisme "classique", à la proclamation de projets qui ne peuvent jamais connaître le moindre commencement de réalisation.

La caducité de la valeur, c'est la caducité *capitaliste* de la valeur ; la socialisation de la société c'est la socialisation *capitaliste* de la société capitaliste. La démarche alternative ne réside pas directement dans le fait de considérer que l'accumulation du capital développe des tendances et des potentialités objectives contradictoirement à lui, mais dans la façon de *considérer ces "potentialités" comme des données utilisables par le prolétariat contre le capital et non comme le contenu même du cours contradictoire de l'exploitation et de l'accumulation*. Ces "potentialités" se dressent, par leur nature capitaliste (et non par leur usage capitaliste), contre le prolétariat et ce n'est qu'ainsi, contre le prolétariat, qu'elles se constituent. Il n'y a caducité de la valeur, du salariat, que parce qu'il y a exploitation et que comme développement de l'exploitation, c'est là le cours même du capital comme contradiction en procès

L'essentiel c'est que, bien que l'alternative en tant que construction générale d'une contre-société soit rigoureusement impossible ou ne donne lieu qu'à des bribes dérisoires, la problématique alternativiste se constitue en *"parti de l'alternative"*. Il ne faut pas considérer ce parti comme marginal et insignifiant en se focalisant sur les groupes, réseaux, etc., qui s'en réclament expressément. Malgré les "divergences", les métastases sont innombrables en dehors même de toute organisation, dans la conscience que de nombreuses luttes ont d'elles-mêmes. C'est la forme la plus partagée du "ras l'bol" quand il devient "vivre autrement". L'existence, dès maintenant, de ce projet global d'une contre-société, dans laquelle le prolétariat, maîtrisant ses conditions d'existence, n'est plus le prolétariat, se légitime dans la construction, "face au capital", de ses bases militantes : "lieux de vie", réseaux, coordinations diverses, organisations militantes, regroupement lobbyistes de cyclistes, d'homosexuels ou d'anti-spécistes, syndicats de base et alternatifs. La contradiction avec le capital, parce qu'elle se situe maintenant au niveau de la reproduction des classes et qu'elle a pour contenu la caducité du rapport salarial, devient programme de *désengagement*, contre le capital, de la reproduction du prolétariat qui par là disparaît, c'est " l'exploration d'un autre avenir ".

" Riches ", " pauvres ", " besoins ", " contrôle ", " exclusivité ", " conditions politiques ", tels sont les termes de la " critique " alternative du mode de production

capitaliste dans laquelle le capital n'est plus qu'une "logique économique" imposée à "la société" par une "volonté politique". Prenons la richesse sociale accumulée, changeons la volonté politique en ne la subordonnant plus à la logique économique, et le tour serait joué. Toute la question du changement de société se ramène à une question de volonté politique et de "choix de société". Il ne peut plus s'agir, dans la problématique alternativiste, des contradictions à l'intérieur d'une société produisant, de par l'activité d'une classe définie dans ces contradictions, le dépassement de cette société. *Il s'agit d'une décision, d'un choix, s'effectuant en alternative à un autre choix de société*, celui des " maîtres du monde ". Pour se fonder et légitimer sa pratique, l'alternative sépare la société et le capital (parasitaire) et considère le lien politique comme premier, comme la définition essentielle de toute société humaine. Le capital subordonnerait ce lien à la production pour la production (productivisme en langage alternatif), il faudrait lui rendre sa prééminence. C'est le lien politique qui définira "l'utilité sociale du travail". Mais là, l'alternative se heurte à un problème de taille. Incapable de penser le capital en termes de rapports sociaux, c'est-à-dire comme particularisation d'une totalité, mais seulement en termes de heurts de sujets indépendants, auto-définis, la contradiction de ces rapports sociaux n'en est plus une car les termes, les classes, sont simplement face à face. Il ne s'agit plus que de l'antagonisme (et même un marchandage) entre deux types de contrôle, entre des choix sur la production et la répartition. Le capital, c'est ce contrôle effectué par "quelques uns" en "exclusivité". Le communisme est alors lui aussi ramené à une question de contrôle, cette fois ci de contrôle par tous. Mais surgit alors dans la tête des planificateurs alternatifs un nouveau problème : que chacun contrôle tout est impossible. On va donc inventer le "communisme local" et en attendant on défendra les identités locales, régionales, nationales.

***Critique du travail / critique de l'économie***

Il existe, parce que ce cycle de luttes porte l'abolition du capital comme l'abolition de toutes les classes, une forme "limite" du démocratisme radical et de l'alternative : la critique du travail et de l'économie. Dans son isolement et à cause de ses caractéristiques mêmes, le mouvement des chômeurs a vu transformer ce qu'il y avait de plus radical en lui (l'expression de la caducité du rapport salarial) en une *nature du mouvement* lui-même, une nature intrinsèque à ses acteurs. Ainsi la démarche alternative et son idéologie, la critique du travail, se sont fixées comme limites de cette lutte. Ce mouvement devenait *en lui-même* la caducité du rapport salarial. Cette caducité n'était plus un rapport au capital comme chômeurs et précaires, mais les chômeurs et précaires en étaient *la réalisation immédiate personnifiée* ; ils étaient en eux-mêmes le travail salarié caduc. Cela devenait une position sociale, *un mode de vie*.

Dans la critique du travail, on a l'aliénation mais pas l'implication réciproque entre le prolétariat et le capital. On en reste au niveau de l'individu et de la marchandise, de la révolution comme le prolétariat se désimpliquant. On laisse de côté que le prolétariat trouve justement en lui-même comme classe du travail vivant, du travail salarié, la capacité à produire, contre le capital, le communisme. On passe de la lutte de classe,

comme contradiction à l'intérieur du mode de production capitaliste produisant son dépassement, à cet affrontement de modes de vie différents. Dans le "refus du travail", on confond une contradiction - l'exploitation - avec une soumission, et une abolition avec un désengagement. On retombe dans l'alternative, il s'agit de choisir entre les valeurs d'usage utiles ou nuisibles, les travaux concrets.

Partant (avec raison) du travail salarié, la critique du travail fait "glisser" la critique du travail salarié de la critique d'un rapport social à une critique naturaliste de l'activité humaine. Dans cette problématique de la critique du travail, on dépasse rarement le niveau de l'argent et de la marchandise, c'est la conséquence de l'opposition établie par la critique du travail entre "les besoins de la vie humaine" et "une production falsifiée qui ne répond plus qu'à des besoins factices". La contradiction ne se situe plus, à l'intérieur d'un mode de production, entre des classes, mais entre deux types d'activités, deux façons de produire, deux familles de valeurs d'usage, parce que le mode de production capitaliste est déjà considéré comme n'existant plus que comme domination. On sait que c'est là le fondement substantiel de l'alternative.

Pour la même raison, sous leurs formes les plus élaborées, l'alternativisme et le démocratisme radical sont également " critique de l'économie ". Economie, société, pouvoir, politique, bureaucratie, etc, le mode de production capitaliste n'est plus qu'un empilement d'assiettes. D'un côté la production (l'économie) et, de l'autre, la reproduction des classes (la domination). Ensuite, bien sûr, sont aménagées toutes sortes de passerelles qui ne sont jamais plus que des instruments de domination qu'il suffit de dénoncer puisque la domination, c'est dans la tête. L'idéologie comme " inculcation " ou " habitude " est promue en ciment de la société, il suffirait de résister à ce programme d'asservissement en défendant d'autres idées, d'autres comportements.

D'un côté la production, et surtout la distribution et l'échange (l'économie), de l'autre la société. La critique des rapports sociaux capitalistes comme économie a pris au pied de la lettre leur autonomisation comme économie. Elle se veut la critique de cette autonomisation sans l'avoir comprise comme autonomisation de la reproduction du capital comme rapport social. C'est-à-dire qu'un rapport social, le capital, se présente comme objet, et cet objet comme présupposition de la reproduction du rapport social. La critique du concept d'économie, qui intègre dans le concept les propres conditions d'existence de l'économie, évite précisément de poser le dépassement de l'économie comme une opposition à l'économie, parce que la réalité de l'économie (sa raison d'être) est en dehors d'elle. L'économie est un attribut du rapport d'exploitation. La "critique de l'économie" perd alors la reproduction de la société qu'il lui faut ensuite retrouver en empilant sur l'économie les autres catégories autonomisées de cette société. Ayant perdu la société comme totalité, la " critique de l'économie " la reproduit comme domination. Ce qui signifie que les conditions de sa reproduction apparaissent, face à l'individu, comme des conditions toutes faites et "naturelles", comme un simple moyen de réalisation de ses buts singuliers (ou obstacles à ceux-ci), comme une nécessité extérieure à sa propre définition : d'une part l'individu isolé et sa réunion avec d'autres sur la base d'intérêts

communs, d'autre part la reproduction de la société comme moyens ou obstacles, comme économie (celle-ci posée, corollairement à l'individu isolé, essentiellement aux niveaux de l'échange, de la marchandise, de l'argent, de la distribution, de la consommation). C'est la lutte des classes dans le monde enchanté de la réification.

***Face au démocratisme radical***

Les limites de ce cycle de luttes, la reproduction du capital comme reproduction de la classe dans le capital, lui sont intrinsèques, et fondent le démocratisme radical. En même temps cette définition de la classe dans le capital est la dynamique de ce cycle de luttes et sa capacité révolutionnaire. C'est de par cette dynamique que nous sommes dans ce cycle de luttes *conflictuellement embarqués avec le démocratisme radical*.

Nous sommes embarqués (qu'on le veuille ou non, la révolution communiste comme dépassement de ce cycle de luttes est produite par ce cycle) avec le démocratisme radical et en contradiction absolue avec lui. Le démocratisme radical est, par nature, instable. Ne pouvant fixer aucune autonomie ouvrière, le démocratisme radical est sans cesse renvoyé à son véritable devenir : ne pouvoir se résoudre que comme un mode de gestion utopique du capital, annoncer la prochaine contre-révolution se fixant précisément sur cette limite (et force) du cycle de luttes actuel, c'est-à-dire l'absence de formalisation sociale d'une identité ouvrière. C'est là le secret de son instabilité.

Que nous puissions, peut-être, nous faire comprendre, à l'intérieur même du démocratisme radical, comme par exemple sur sa propre critique, relève de la possibilité de parler du communisme à partir de ce cycle de luttes et de la restructuration, et non de la dynamique qui animerait certains secteurs du démocratisme radical. Que certains soient plus à même de nous comprendre ne fait que confirmer l'instabilité générale du démocratisme radical. A nous de nous y confronter sur cette base, en sachant que si ce cycle de luttes porte son dépassement, cette confrontation est alors inévitable, et nous y sommes engagés.

La révolution est redevenue un sujet de polémique. La même structure de la contradiction entre le prolétariat et le capital produit d'une part son dépassement et, d'autre part ses limites comme démocratisme radical. C'est par là que des individus engagés dans le démocratisme radical peuvent cependant nous entendre, non pas "passivement", unilatéralement, mais à partir de l'évolution et des contradictions que suscitent, au sein du démocratisme radical, les caractéristiques actuelles du cours de la contradiction entre les classes. Le cycle actuel porte son dépassement communiste de par la remise en cause par le prolétariat de son existence de classe dans le cours de sa contradiction avec le capital, ce qui est précisément le secret de l'instabilité du démocratisme radical.

En conséquence nous devons comprendre que nous n'échappons pas à la confrontation avec le démocratisme radical, et que ce qui définit son instabilité (l'incapacité pour le prolétariat de formaliser la moindre existence "autonome" face au capital) définit simultanément *notre propre espace d'existence publique* là où nous pouvons être écoutés et où nous cherchons à l'être. Cet espace c'est celui que, dans le

démocratisme radical, crée cette impossible formalisation d'une identité ouvrière, ce qui est simultanément cela même qui fait que ce cycle porte son dépassement, et cela même qui nous fait exister.

La lutte de classe est théoricienne et les luttes immédiates sont réellement productrices de théorie. Lorsque nous avons brièvement analysé des luttes comme celle de décembre 95, celle des chômeurs ou celle des sans-papiers, nous les avons considérées comme des cas concrets où la participation n'est pas antagonique à la critique, car la critique est effectuée à partir de la nouveauté théorique consubstantielle à ces luttes. En conséquence, il est intenable de se situer dans la " posture radicale " de celui qui est revenu de tout et à qui on ne la fait pas ou dans la " posture contemplative " de celui pour qui les choses sont comme elles sont.

La participation ou l'analyse de ces luttes immédiates n'est pas l'application d'une théorie préexistante. Dans ces cas concrets, on participe et on fait une analyse théorique neuve, simple, en prise directe dans la lutte en cours, parce que l'on peut critiquer cette lutte en cours *sur la base même de ce qu'elle est*. Que ce soit dans les coordinations cheminotes de 86, les grèves de décembre 95, la lutte des sans-papiers ou celle des chômeurs, lorsqu'on se situe au niveau de l'identité de la dynamique et de la limite, on n'a aucune extériorité par rapport à cette lutte, nous sommes dans son existence même, à son point limite ; la participation et la critique sont alors identiques. C'est là où les prises de positions rapides, brèves, directes, sont nécessaires parce qu'elles sont possibles. Et elles sont possibles parce que ces prises de position, ces analyses ne sont pas une application, mais les luttes elles-mêmes comme productrices de théorie.

C'est, par exemple dans la lutte des chômeurs, défendre l'augmentation des minima sociaux, non comme " revenu garanti " ou même comme " critique du travail" , ni bien sûr comme " valeur de la disponibilité de la force de travail ", ne pas la défendre pour être " en dehors " du capital, mais parce qu'on y est *dedans*, parce qu'on est dans l'exploitation, c'est-à-dire la défendre parce qu'elle gangrène le rapport salarial. Revendiquer ce relèvement, ce n'est pas proposer une autre organisation du salariat, c'est demeurer chômeurs et / ou précaires, tout en revendiquant la reproduction de sa force de travail. Là est la contradiction, là est la gangrène. La revendication du relèvement des minima sociaux fait apparaître le chômage comme la forme ultime du salariat (bien sûr le " revenu garanti " et le démocratisme radical ne sont pas loin). Alors, l'enjeu général de cette lutte, la redéfinition du salariat sur la base du chômage et de la précarité et la perspective d'une classe s'abolissant elle-même, n'est pas un discours théorique survolant le champ de bataille, mais une prise de position directe, une participation à la bataille, parce que c'est la bataille elle-même qui produit des prises de positions immédiates, simples à définir. On a alors pris au sérieux (et pratiquement) l'identité, dans les luttes de ce cycle, de leur limite et de leur dynamique et cette identité comme le processus de son dépassement. C'est chaque lutte qui, en elle-même, produit du nouveau, remet les pendules à l'heure et contient quelques énoncés qui, dans son déroulement, sont produits comme simples, brefs et directs.

Nos orientations dans la période actuelle, c'est la critique des rapports de production capitalistes restructurés, c'est donc la critique de l'alternativisme, du démocratisme radical, c'est l'affirmation que le communisme n'est pas démocratie vraie, n'est pas économie sociale, qu'il ne répond pas à la question de comment relier les individus entre eux ; c'est l'affirmation de la rupture révolutionnaire comme incontournable. C'est l'affirmation enfin que la révolution communiste est révolution prolétarienne, que c'est le prolétariat en tant que classe qui abolit les classes en produisant le communisme, qu'il trouve dans ce qu'il est contre le capital la capacité de communiser la société.

***Annexe1***

***Réunion du Samedi 31 mars 01 au " Condensateur " (porte de Montreuil) sur le citoyennisme et / ou le démocratisme radical. (environ 40 personnes)***

Cette réunion était la troisième de ce groupe, mis en place après la diffusion de la brochure " L'impasse citoyenniste ", par des anciens de l'assemblée de Jussieu (mouvement des chômeurs et précaires) et du collectif " Des Papiers pour Tous " (entre autres). Parmi ces anciens, certains sont avant tout des " activistes " (le terme est employé ici sans aucune nuance critique ou péjorative), d'autres un peu plus " théoriciens " (mais tout aussi " activistes ") comme les rédacteurs de la revue " Tiqun " (les auteurs du texte " A rebours ", sur le site web indiqué dans l'éditorial). Sur ce thème, se sont joints les membres d'un "Groupe de travail " (certains ayant participé à ces collectifs) dont les membres sont plus ou moins proches de la ligne éditoriale des éditions *Senonevero* (voir à la fin de ce numéro). L'auteur lui-même de " L'impasse... " n'a participé qu'à la première réunion. Pour moi, n'ayant pas participé aux deux premières réunions, les indications de ce premier paragraphe sont données sous toutes réserves.

Le but de ces réunions était : discuter du citoyennisme / démocratisme radical ; produire des documents ensemble pour voir aussi ce qui se produit dans d'autres pays ; réunir ces documents dans une brochure ; faire parvenir ces documents aux différents réseaux connus en Italie, Espagne, Suisse, Angleterre, Grèce (" voir comment tous ces gens nomment et comprennent le problème ") ; préparer une participation à la critique du contre-sommet de Barcelone. L'aspect " textes " et l'aspect " aller à Barcelone " sont à la fois liés et séparés, la participation aux documents n'implique pas obligatoirement l'accord avec le déplacement à Barcelone.

***Les thèmes abordés lors de cette réunion.***

***a) La nature du phénomène.***

Opposition entre, d'un côté, une vision du démocratisme radical comme intervention extérieure aux luttes venant les limiter, les bloquer, mais s'emparant de toute la communication avec l'extérieur : le citoyennisme est une idéologie qui a des effets bien réels, qui est efficace, mais qui limite de l'extérieur les luttes. De l'autre, une vision qui insiste sur l'aspect interne des limites que le démocratisme radical vient mettre en forme, de façon tout à fait volontaire, mais en articulation avec le contenu même des luttes et même avec ce qui fait simultanément leur dynamique, ce qui explique que le démocratisme radical réussisse et qu'il se ressource constamment dans les luttes. Pour la première vision, le démocratisme radical ne " réussit pas ", il donne simplement un " vernis " idéologique qui définit la façon dont elles seront comprises dans l'ensemble de la société et dont elles pourront devenir interlocutrices de l'Etat. Pour cette tendance, le côté irréalisable du programme du démocratisme radical est la preuve qu'il est extérieur aux luttes.

La discussion a porté alors sur les cas concrets de la lutte des chômeurs, celle des sans-papiers et sur décembre 95. Globalement, il a été admis que l'on ne pouvait en rester à une position considérant la formalisation des limites comme extérieure aux luttes et qu'il fallait admettre une articulation. Les thèmes et l'efficacité du démocratisme radical ne tombent pas du ciel par rapport aux luttes. A propos de la lutte des chômeurs, du côté de " l'extériorité ", il fut dit que si, à Marseille, la CGT avait pu être si dominante dans le mouvement (avec ses thèmes démocrates radicaux) c'était " à cause de l'OM et de l'archaïsme de cette ville ", on ne pouvait donc rien en tirer (argument jugé léger et gênant par beaucoup). Mais, le point discriminant est apparu à propos des " sans-papiers " quand l'analyse du mouvement a été ramenée de la confrontation idéologique sur " les papiers " et le " refus (qualifié de moralisateur) de tout papier " à ce que pouvait représenter dans la situation actuelle la situation de sans-papiers quant aux modalités de l'exploitation de la force de travail, et donc comment la situation de sans-papiers pouvait être la dynamique de la lutte (polarisation et refus d'une situation générale) et limite de cette lutte (particularisation nécessaire de cette situation sur la question des papiers). Cependant pour la majorité des participants, parler d'articulation interne ne remet pas en cause " la dynamique toujours possible et imprévisible de toute lutte ". Certains utilisent la notion de " dépassement produit ", donc pas de transcroissance et nécessité d'une rupture dans le cours de la lutte, mais cette rupture pourrait avoir lieu n'importe quand.

Tout en admettant cette articulation, sous la forme du citoyennisme critique comme extension du citoyennisme d'Etat, certains pensent (Tiqun), qu'on ne peut plus opposer les " dispositifs de neutralisation ", c'est-à-dire les dispositifs institutionnels de reproduction, à ce que l'on considérerait comme " la vraie lutte de classe ", " le vrai mouvement ". La lutte doit porter sur ces dispositifs qui sont la réalité de la reproduction et non sur quelque chose qui en serait le fondement, en conséquence le but est de se dégager de ces dispositifs, d'y échapper, d'être ailleurs, de ne pas être " social ", ce qui n'est pas une fuite, mais la vraie et seule lutte contre le capitalisme. Il leur fut répondu

que l'émancipation par rapport au " dispositif " n'est que la libération de l'individu tel que le " dispositif " l'a construit, n'est que la libération de l'individu tel qu'il existe dans le " dispositif ", c'est-à-dire reconnaît, dans la nature de l'individu qui se libère, la nécessité du " dispositif " comme " lien social " (cf. " l'émancipation du juif en tant que juif " dans " La question juive ").

***b) La terminologie : " citoyennisme " ou " démocratisme radical ".***

A la suite de la discussion du premier terme (il est évident qu'en réalité les choses ne se passèrent pas d'une façon aussi " logique "), il a été globalement admis que le terme de " citoyennisme " exprimait une critique purement idéologique du phénomène se rattachant à une compréhension " extérieure " de celui-ci. Le terme de " démocratisme radical " prend en compte quant à lui l'articulation interne entre les luttes et leurs limites ; certains pensent que le démocratisme radical ne supprime pas l'emploi du premier terme mais l'englobe. Le terme de démocratisme radical insiste sur le côté réel du phénomène et la limite interne aux luttes en tant que luttes de classe définies dans le mode de production capitaliste et sa reproduction (des luttes existant dans les catégories du capital). Beaucoup, qui sont prêts à reconnaître l'articulation interne entre luttes et limites, ne peuvent admettre cette explication, car la lutte de classe " ce sont les actions qui rompent avec la reproduction du capital ". Bref échange à ce moment là sur la lutte des " LU " par exemple.

L'accord est général pour dire que l'emploi de l'un ou l'autre terme n'est pas équivalent.

***c) Le " rupturisme " (nommément désigné avec les exemples de " Courant Alternatif " , " Scalp " ou de pas mal de groupes anarchistes) fait-il ou non partie du démocratisme radical?***

La question est venue sur le tapis à partir du moment où les deux questions précédentes ont soulevé le problème de la dynamique des luttes : comme processus non prévisible et potentiellement toujours " infini " pour certains ; comme luttes nécessairement, en tant que lutte de classe, inscrites dans la reproduction du capital et dont le dépassement est un produit de la lutte des classes qui, à cause de cette inscription, passe par des processus qui ne tiennent pas à la dynamique interne de chaque lutte prise en elle-même.

Dans le premier cas, la forme paradigmatique de la relance de la dynamique c'est la " prise en mains ", le contrôle de ses affaires, de sa lutte, alors que le " démocratisme radical " cherche toujours à l'étouffer. A ce moment là, ce qui compterait c'est de vouloir continuer la lutte (position générale partagée par la majorité de la réunion). Seul compterait alors, chez ceux que l'on peut qualifier de rupturistes, cette volonté. Face à cela a été opposée la continuité de problématique avec le démocratisme

radical , sur laquelle se fonde la pratique rupturiste. Cette continuité c'est le " contrôle de ses conditions d'existence " par le prolétariat et tous les " glissements " sur la critique du travail, de l'économie, du capital financier. Le problème ne se situe pas au niveau du caractère réalisable ou non de ce programme, mais, comme pour le démocratisme radical en général, au niveau de son efficacité dans la lutte de classe telle qu'elle existe dans les catégories de la reproduction du mode de production capitaliste. Les rupturistes peuvent-ils se sortir de leur situation de piétaille du démocratisme radical " officiel " ? Le désaccord patent sur cette question, posée en ces termes, recoupe évidemment les divergences sur les deux thèmes précédents et détermine bien sûr la position sur la question suivante (il est bon de répéter que ce compte rendu n'est pas un commentaire suivi, mais un commentaire composé).

***d) Aller ou non à Barcelone ?***

Il a été d'abord exposées les données " concrètes " de la question. Le sommet de la Banque Mondiale a lieu en juin, le contre-sommet officiel (Attac, etc.) au même moment, le projet est de participer à des réunions de discussions, d'échanges, en mai, préparant l'opposition au sommet et au contre-sommet, mais ayant déjà en elles-mêmes leur propre intérêt. Il s'agit de " profiter qu'il y a du monde ", de " préparer le terrain ". Un camarade espagnol lit un court texte d'un groupe de Barcelone, impliqué dans ces journées d'échanges, où il est clairement question de ne pas critiquer la mondialisation mais le capitalisme. Cette position devrait être la base générale de ces journées. Pour cette majorité le lien avec le sommet de la Banque Mondiale et le contre-sommet officiel n'est pas essentiel ; il se trouve que c'est comme ça, mais " ça pourrait être ailleurs ".

La question d'aller ou non à Barcelone synthétise naturellement toutes celles abordées auparavant. La position dominante est celle de la participation à la préparation de l'opposition au contre-sommet. Pour la majorité on peut considérer Barcelone (c'est-à-dire la critique et l'opposition au contre-sommet officiel) comme une *lutte*. Pour d'autres il ne s'agit que de faire la " mouche du coche " ou le " bouffon ". Attac marque la Banque Mondiale à la culotte et nous on marquerait Attac à la culotte, une sorte de petit train. Le " ce pourrait être ailleurs qu'à Barcelone " est considéré par certains comme une tentative de se cacher derrière son petit doigt et de prendre les gens pour des couillons (c'est une des rares moments où le ton de la discussion est un peu monté). Il fut généralement reconnu que la discussion portait sur le statut que l'on donne à la critique du démocratisme radical.

Deux positions sont apparues.

La première consiste à penser que l'attaque du démocratisme radical *pour lui-même* est faisable et nécessaire. Cela recoupant (en grande partie) une compréhension du démocratisme radical comme limite externe et de son existence comme idéologie se surajoutant, il s'ensuit que l'attaque à tout moment du démocratisme radical a un sens et

est “ efficace ”. Cela recoupe également la compréhension du rupturisme comme étranger au démocratisme radical : une idéologie peu claire et instable qui signifie autre chose derrière parfois des formulations seulement ambiguës. Il n’y a, dans cette position, aucun souci de récupération, de pratique organisationnelle ou de manœuvre, cette critique (qui fut faite) tombe totalement à plat, il ne s’agit, dans cette perspective, que d’accroître les contacts dans une activité qui ne part que de soi et dans un mouvement de radicalisation permanente de cette activité.

Des exemples furent donnés de participations à des actions “ foireuses ” (manif des sans-logis ” avec l’abbé Pierre; certaines manif des associations de chômeurs) où “on a pu développer des choses différentes ”. Derrière des banderoles du style “ Des taudis pour nos pauvres ” ou “ Nous voulons un boulot de merde payé des clopinettes ”, il nous est arrivé de “ rassembler une grande partie de la manif de départ ”.

La seconde soutient que la critique du démocratisme radical ne peut pas se fixer pour objet le démocratisme radical lui-même, de façon directe (ce qui a suscité une grosse opposition). Elle n’aurait, à ce moment là, aucun sens, ne serait qu’une dénonciation voulant ramener certains dans le droit chemin. La critique du démocratisme radical ne peut être faite que quand on le rencontre inévitablement (ce qui recoupe sa compréhension comme limite interne, rupturisme compris) dans le cours d’une lutte et Barcelone n’en n’est pas une, mais une recherche volontaire de la dénonciation. La critique du démocratisme radical dans la lutte des chômeurs, dans le mouvement des sans-papiers, en décembre 95, a une signification parce qu’elle devient un enjeu dans le cours de la lutte, “ elle est comprise, parce qu’elle est pratique ”. On ne peut pas attaquer la limite actuelle des luttes en dehors de celles-ci sans que cela signifie que l’on “ apporte d’autres solutions toutes faites ”. Ou alors, c’est la dérision qui, en fait, ne dépasse pas ce dont elle se moque (elle le répète différemment).

La discussion entre les deux positions étant passablement bloquée, c’est alors qu’apparut l’idée selon laquelle Barcelone était une lutte. Durant tous les “ contre-sommets ” précédents (Seattle, Washington, Prague, Nice...), on aurait vu à l’œuvre de “ jeunes prolétaires exprimer leur rage contre le capitalisme ”, ces jeunes prolétaires qui sont dans un mouvement contre la mondialisation “ sont *en réalité* contre le capitalisme ”. En conséquence nous devons y être (à Barcelone) “ pour qu’une fois au moins cette pratique ait le discours qui lui correspond ”. Cette intervention a eu un impact très fort sur l’ensemble des participants et a fait chanceler beaucoup des tenants de la seconde position. Cependant si, sur un point particulier, cette position apparaît, au premier abord, comme acceptable, sa base générale est profondément critiquable. Cela signifie que la lutte de classe est à la recherche de sa théorie, c’est une problématique (et une justification) générale de l’intervention de la conscience qui est alors posée. Cela suppose également que ces “ jeunes prolétaires ” ne soient pas eux-mêmes déjà fortement porteur de diverses idéologies. L’appellation “ jeunes prolétaires ” fonctionne comme un gage de leur virginité, mais alors elle renforce l’aspect précédent où la pratique était à la recherche de sa conscience.

***e) La brochure***

La réalisation de la brochure, envisagée dès l'origine des rencontres, fut à un moment contestée. Quatre types d'arguments y étaient opposés.

- Les trois textes déjà existant allaient en susciter d'autres, ils sont destinés eux-mêmes à être repris par leurs auteurs à la suite d'échanges. Il ne faut donc pas figer les choses. De ce point de vue a été opposé à la brochure la diffusion " en continu " sur internet.

- Un autre argument fut : " Personnellement, je ne comprend pas le texte de R. (voir texte précédent), il n'est pas question de ne pas le publier, mais je ne peux pas diffuser une brochure dont je ne peux pas moi-même discuter, que je ne peux pas moi-même utiliser ".

- Ces textes sont trop aboutis, ils ne posent pas le débat, ils ne soulèvent pas la question incitant à des réflexions, mais sont déjà des compréhensions construites du phénomène.

- La taille trop volumineuse de la brochure.

A ces arguments, il fut répondu que justement la brochure représentait, à un moment donné, l'état d'une réflexion et qu'il était utile d'avoir des points fixes et quelque chose de matériel (" qui reste ") à diffuser, cela n'est pas exclusif par rapport à la diffusion sur Internet, ce sont deux outils à utiliser différemment, mais non strictement substituables. Il fallait simplement fixer une date de remise ou d'achèvement des textes. Une position construite ne bloque pas le débat mais le rend plutôt plus efficace, il est plus productif de discuter une position à peu près aboutie qu'un texte dont les tenants et les aboutissants sont flous et incertains, avec tous les malentendus qui peuvent alors naître dans les échanges. Il était un peu illusoire de penser pouvoir poser des questions sans amorcer les réponses. Enfin, qu'un texte ne soit pas totalement compris par certains ne peut qu'inciter à la réflexion et de toute façon il n'est qu'un texte au milieu des autres, la brochure doit absolument être un recueil. Quant à la taille de la brochure, il ne fallait pas s'affoler, dans l'état actuel des choses les trois textes dont nous disposons représentent quinze pages A4, ce qui est loin d'être monstrueux.

En rapport avec la brochure deux points firent, semble-t-il, l'unanimité. Il fallait développer un peu le chapeau commun aux textes où précisément le questionnement commun serait posé ; il fallait en plus de la brochure quelque chose de bref, qui fasse tract ou affiche et qui reprendrait, sans développement, les idées essentielles de la critique du citoyennisme / démocratisme radical.

***f) La critique des textes existants.***

Il a été consacré très peu de temps à la critique mutuelle des textes pris en eux-mêmes. En fait l'essentiel des divergences existant entre les textes sont apparues au cours de la discussion des différents thèmes. Il a été cependant relevée la divergence fondamentale entre le texte " A Rebours " et le texte " Le démocratisme radical ",

divergence dont le nœud semble être dans les rapports entre domination et exploitation et la prise en compte des classes et de leurs luttes. Le texte “ Le démocratisme radical ” ne serait pas “ allé au bout de la critique du programmatisme ” (conserver les classes comme une réalité référentielle) ; le texte “ A rebours ” aurait “ jeté le bébé avec l’eau du bain ” (abandonner les classes comme réalité objective).

Il est apparu cependant que, malgré les divergences et oppositions entre les textes (auxquels il faudrait rajouter celui très intéressant de Tchobane, cf. annexe 2), il y avait un fil commun. Dans tous ces textes, il s’agit de fonder le démocratisme radical sur la disparition de ce qui est diversement appelé “ disparition du mouvement ouvrier ”, de la “ vieille classe ouvrière ” ou de “ l’identité ouvrière ”.

Tout cela ne prétend pas à l’objectivité, mais a été fait avec le maximum d’honnêteté *possible*.

R.

## *Annexe 2*

### *Ce texte a été rédigé par un participant à la réunion résumée dans l'annexe1.*

*Nous partageons totalement le refus exprimé ici de voir dans le mouvement anti-mondialisation un anti-capitalisme caché et celui de vouloir radicaliser le citoyennisme. Pour cette raison, nous ne pouvons en revanche partager l'idée défendue ici d'un affrontement systématique avec ce mouvement. Cependant, dans le même texte, la critique du citoyennisme est aussi présentée comme "moment d'affirmation et d'association dans la lutte contre le capital". C'est parce qu'il accepte l'idée d'une contradiction entre un niveau "réel" des luttes et les limites de ce niveau "réel" que le texte oscille entre ces deux positions. Si cette contradiction existe la radicalisation et l'intervention demeurent possibles, même si c'est sous la forme du "clash" contre l'encouragement à une évolution endogène.*

### *Position de classe, position de clash.*

L'importance accordée à l'agitation anti-globalisation est directement liée à sa mise en scène médiatique et à l'ampleur des mobilisations que celle-ci suscite.

Les objectifs complexes de cette mise en scène, qui constituent les raisons de sa promotion médiatique, ne se réduisent pas aux seules fonctions idéologiques.

L'idéologie n'existe pas comme réalité séparée, en dehors de fonctions concrètes dans les processus de valorisation du capital dont elle est un aspect actif.

L'anti-mondialisme n'a pas acquis sa notoriété publique en tant qu'expression de lutte de classe mais comme cadre de dispute entre diverses fractions du capital au sein duquel sont instrumentalisés divers mécontentements " populaires " sur la base de leurs allégeances à l'Etat. Le bovisme comme le néo-zapatisme en sont quelques expressions significatives.

Comme " front populaire international " sa fonction s'exprime dans la promotion de fixations idéologiques concurrentielles entre les intérêts des Etats particuliers et du capital mondial, entre pays pauvres et pays riches, entre la surpuissance arrogante des Etats-Unis et le reste du monde…

L'anti-mondialisme est un discours sur l'inexistence de la lutte de classe, relégué au rang des accessoires divers.

C'est en saisissant la lutte contre le capital comme lutte de classe, globale et mondiale, que l'on rompt clairement avec les alternatives citoyenniste et anti-mondialiste, en se débarrassant des limites qu'elles fixent à la critique du capital.

Opposer le (bon !) mouvement anti-globalisation à ses propres limites revient à vouloir donner, à contre-courant, un contenu " radical " à un mouvement qui s'intègre dans la défense des intérêts dont il est issu : la bonne marche du capital.

Si nous, nous avons une position à défendre par rapport à ce mouvement c'est directement et résolument contre lui et en toutes circonstances contre les pratiques de négociations, de représentation, de délégation, érigées en stratégie.

C'est la base " minimale " sur laquelle nous pouvons nous retrouver avec des ruptures qui peuvent en êtres issues.

Notre position face au mouvement anti-globalisation ne peut qu'être résolument globaliste et mondialiste. C'est une position qui, comme le rapport social auquel elle s'affronte, ne connaît ni trêve, ni patrie, ni refuge.

Le mouvement anti-globalisation ne peut pas, parce que nous le voudrions, être défini d'emblée comme une expression (pervertie ?!) de lutte, à moins de réduire le terme de lutte à toute forme de rivalité indépendamment de son contenu. Toute contestation n'est pas mécaniquement porteuse d'aspect même partiel de perspective anticapitaliste.

Pour être contre, il faut lui rentrer dedans, si on veut se mettre dedans on se retrouve en dehors des positions qu'on prétend défendre !

Lorsqu'au sein de la CEE tels agriculteurs ou tels autres se payent des crises de colère en détruisant les produits venant de l'autre coté de la frontière, ou que des pêcheurs franco-espagnols se font la guerre au large pour des histoires de poisson, il sont en ligne directe avec la logique anti-mondialiste qui est celle d'une " bonne " régulation de la concurrence.

Lorsque des néo-zapatistes, de l'autre coté de l'Atlantique, négocient leur bout de statut quo sur leur bout de territoire en représentants légitimes d'une contestation autochtone, ce n'est que pour faire reconnaître à leur racket particulier une place auprès des autres : les autorités locales, les propriétaires terriens, et surtout l'Etat qui légitimera leur existence. Grâces à cette démocratie radicale, les indiens du Chiapas ne crèveront plus comme des parias, mais comme des citoyens dignement représentés au Parlement !

Lorsque des grèves de transport humain prennent des consommateurs en otage pour une rupture d'anévrisme arrivée à un contrôleur qui s'est suicidé par énervement, c'est une vraie lutte que mènent le front commun salariés-direction de la RATP … pour demander des suppléments de subventions à l'Etat.

Lorsqu'on voit, plus en arrière dans les années 80, des grèves contre les licenciements exigeant implicitement que ce soit l'autre usine qui soit restructurée et non pas la leur, voilà une vraie expression citoyenne de lutte, pour la défense de la plus-value.

Qu'il y ait dans ces réalités, une condition de prolétaire écrasé qui soit à l'origine de cette réaction ne définit pas en soi qu'il s'agit d'une réaction prolétaire, c'est-à-dire d'un moment particulier d'une lutte qui nous est commune. Ce n'est ni parce qu'il y a " lutte ", ni parce qu'elle implique des prolétaires qu'il s'agit d'une perspective à laquelle je peux m'associer.

Or, toutes ces agitations sont à divers degrés, comme celle qui concerne la " globalisation ," une " expression des luttes et de leurs limites ".

Personne ne peut prétendre que dans les exemples cités précédemment, si l'opportunité s'était présentée, il était totalement impossible d'y intervenir ne serait-ce que pour aller y dire ce qu'on en pense. Alors qu'il s'agit de contre-exemple de lutte, c'est-à-dire précisément de limites auxquelles elles se heurtent et par lesquels elle s'intègre à " l'amélioration " du capital.

Dire qu'il existe sur un terrain social particulier des contradictions entre un certain niveau de lutte " réel " et ses limites, c'est affirmer que la situation immédiate à partir de laquelle notre position à un sens dans ces moments c'est précisément de s'attaquer à ces limites et de s'y confronter avec conséquence.

Qu'avons nous d'autre à faire dans ces mouvements que de nous y affronter, et non pas d'affronter avec eux, puisqu'il en seront aussi, les quelques jets de grenades policières agrémentés de cocktail-réponse qui donneront à ces réunions réformistes un vernis radical. Tant que les directions et les pratiques citoyennes du mouvement n'y seront pas visées à l'égal des flics et de leur raison d'être, notre présence s'apparentera à un soutien critique, bref à une fonction gauchiste.

Je ne cherche pas à m'associer à une critique du citoyennisme sur la base de sa radicalisation mais comme moment d'affirmation et d'association dans la lutte contre le capital : sur une base radicalement différente. La révolution n'est pas un processus par palier.

Comme expression du capital et donc de ses contradictions, l'anti-mondialisme comme le citoyennisme sont des terrains desquels peuvent évidemment s'exprimer différents niveaux d'antagonisme réels au rapport social dominant.

La réalité de la conflictualité sociale est toujours bien plus riche que les théorisations par lesquelles nous tentons de la saisir ou même ce que nous pouvons en voir.

Cette conflictualité est évidemment en œuvre pour l'essentiel en dehors des toutes ses expressions théorisées. Si ce que nous nommons la lutte de classe ne définit pas les contradictions réelles contenues dans les rapports sociaux que nous vivons, elle ne serait, au même titre que les solutions citoyenistes, qu'une vision de l'impuissance de notre imaginaire à transformer ce monde.

Des pratiques et des émergences sociales expriment spontanément des niveaux critiques et même de rupture qui dépassent les drapeaux idéologiques, les références et les étiquettes qui les définissent.

Pour que des confrontations avec ces situations puissent renforcer une perspective commune, il faut commencer par y avancer avec nos véritables positions, c'est-à-dire ne pas s'adresser à des crétins quand on s'adresse à des camarades

Et c'est précisément une raison supplémentaire pour se refuser toute ambiguïté dans l'expression de nos positions.

Ce n'est pas en aménageant des portes d'entrées pour d'éventuels sympathisants " égarés " par l'idéologie, ou en flattant n'importe quelle illusion, par respect vis-à - vis d'une proximité pratique, que l'on produira autre chose que des confusions, c'est à dire de nouvelles limites.

Les soucis qu'expriment mes propos ne sont, évidemment, pas " théoriques " mais concernent le positionnement pratique dans des mobilisations hétérogènes.

Notre existence nous pousse à affirmer nos positions, nos désirs, nos révoltes et nous les vivons là où nous sommes parce que ce monde n'a pas d'alternative.

Nous n'avons pas à justifier théoriquement chacune de nos expressions par une circonstance de lutte mûrement choisie et déterminée.

Ces circonstances, quand elle ne sont pas " données " par l'existence d'une lutte sociale ouverte à laquelle nous participons, ne peuvent que se construire sans illusions, sans confusions entre ce qui est et ce que nous voudrions.

Ce n'est pas des communautés d'illusions, mais des communautés de lutte auxquelles, je crois, nous aspirons...

Contrairement au citoyennisme, nous n'avons pas de solution immédiate aux contradictions de ce monde mais seulement, contre lui, des exigences immédiates prêtes à être partagées, quand c'est possible, et des perspectives à affirmer.

Tchobane. Le 25/04/01

## Eléments pour une grille de lecture du démocratisme radical

La critique du sport parue, sous la signature de J.M. Brohm, dans le Monde Diplomatique de juillet 2000, est revigorante. Face au crétinisme des médias, des intellectuels de service, et de la gauche plurielle, des thuriféraires de la culture sportive, le simple rappel des faits (nombre de morts, trafics de drogue, exploitations des enfants, et autres joyeusetés), ne peut qu'attirer notre sympathie.

Il nous est donc agréable de lire dans un "journal de référence" que le sport en général et le football en particulier sont le territoire d'élection de la drogue, du fric, du trafic de chair humaine et que tout cela découle du système même du sport, de son essence et qu'en tant que tel il n'est pas réformable. Rien n'est bon ni amendable : tout est à jeter.

Face aux moutons bêlants de l'idéal de fraternité olympique, Brohm rappelait que Pierre de Coubertin est une graine de fasciste colonialiste raciste et élitiste obsédé par les dieux grecs. Quant aux tenants d'un sport propre véhiculant des valeurs humanistes, dont le dernier avatar est la pétition 100 pour 2000, signée en autres par D..Daenincks, le policier auteur de romans anarchistes, il leur renvoie que l'exposé des faits montre à l'envie qu'il n'y a pas de sport pacifié , véritable école de la vie, à défendre et à promouvoir contre des agressions externes : le sport est une école de la vie, celle de la guerre de tous contre tous qui est le lot quotidien de l'individu dans le mode de production fondé sur le capital. La force de cette critique des discours et de rêves lénifiants sur le sport découle de son caractère sans concession. Les ratés, les bavures, les regrettables excès ne sont pas des aberrations qui viendraient entacher ponctuellement l'image d'un vrai sport humaniste mais les symptômes d'un mal incurable inscrit dans l'essence même du sport. Les ratés du système sportif sont non pas des mauvais côtés mais ce par quoi s'accomplit la logique sportive.

D'où viennent les réticences que, malgré le plaisir de lire la volée de bois vert qui tombe sur les tenants d'un sport propre et pacifié, l'on peut avoir à la lecture du texte, l'impression d'inachevé de la critique ?

Le mouvement de l'article de Jean Marie Brohm part du constat que l'analyse " socio-politique " du sport est empêchée par des obstacles idéologiques considérés comme autant de pratiques d'acteurs (loi du silence, pusillanimité, collaboration organique d'intellectuels et faiseurs d'opinion) qui contribuent à diffuser une "idolâtrie acritique du sport, un consensus qui renforce les mécanismes de défense d'une institution en crise, crise dont on peut supposer qu'elle résulte d'un trop grand écart entre pratique réelle (la criminalisation) et l'angélisme humaniste de la culture sportive. En conclusion, l'article appelle à un sursaut (" il est urgent de comprendre"), dont le contenu est décrit en creux par la critique : publicité des faits réels, courage de la rupture, résistance intellectuelle.

L'article de J. M. Brhom s'inscrit dans un courant de pensée pour lequel une institution ne perdure que parce que des obstacles pratico-idéologiques à son apparition, dans sa véritable nature, la maintiendraient en vie. La révélation de la vrai nature de l'institution - faite de longue date par Jean Marie Brohm , la revue "Quel Corps", et quelques autres auteurs - se heurterait à la pensée résignée de l'intériorisation de l'idéologie dominante, à la difficile remise en cause du consensus. "*Dans ce monde dominé par l'idéologie néolibérale*" : en une formule, Brohm exprime le cœur de sa problématique. L'idéologie est intériorisée par l'individu, lui est inculquée par l'école, les médias, les

intellectuels collaborateurs, l'expérience sociale. C'est ce mécanisme d'intériorisation / inculcation qui lui confèrerait sa force pratique : ce n'est pas le monde qui produit l'idéologie, mais l'idéologie qui le domine. L'idéologie n'est pas simplement un stock d'idées fausses ou inversées, elle est considérée une force pratique en ce qu'elle contraindrait la pensée et l'action. Le mécanisme de l'intériorisation des normes dominantes, qui déterminent et contraignent les actes des individus, lui donnerait sa force matérielle perpétuant les rapports sociaux.

On trouve ici une séparation nette entre l'économie et l'idéologie qui devient un champ autonome même si elle n'est pas un simple halo de croyances erronées répandues dans le bon peuple par les médias, quand bien même ils y joueraient leur rôle. Il ne s'agit donc pas de la vision triviale de l'idéologie comme simple reflet inversé de la réalité, un reflet mystificateur, l'idéologie est ici une pratique spécifique. En tant que telle, elle détermine la vision de la réalité par l'individu et elle contribue au maintien du système, non pas comme un adjuvant, mais comme une instance déterminante. Cette pratique vient compléter et sécuriser les effets de l'économie. Toute la question est là. Pour lâcher les grands mots, le sport, pour Brohm, est un "*appareil idéologique d'Etat*".

La référence à ce concept et plus généralement au texte d'Althusser, datant de 1970, sur la "reproduction" est explicite dans la thèse de Brohm, publiée aux "Presses Universitaires de Nancy" en 1976, et republiée en 1992 avec une préface indiquant que "le sport est aujourd'hui structuré comme un appareil idéologique d'Etat qui fonctionne à la domination politique, à l'oppression culturelle et à la mystification pédagogique. La sociologie politique du sport entend rompre avec ce consensus…". De même Frédéric Baillette, dans la revue "Quel Corps" que Brohm a animée, y renvoie tout aussi explicitement, dans une défense et illustration de l'œuvre de Brohm. Dans des mouvements plus récents, partie prenante de ce que nous appelons le démocratisme radical, nous trouvons cette référence aux "appareils idéologiques d'Etat". Par exemple, chez SUD-Education dont le manifeste commence par : "Il n'y a plus à faire la critique de l'école de Jules Ferry, ni celle de l'école en tant qu'appareil idéologique d'Etat". Nous avons même tout un mouvement éditorial autour de Louis Althusser, y compris au format de poche, qui ne peut pas s'expliquer seulement par la persévérance et le respect filial de ses disciples. Il y a suffisamment d'Etchegoyen, de Mafesoli, d'Agasinski, et de Comte Sponville à publier, pour que l'on ne puisse attribuer ce renouveau éditorial au seul manque de manuscrits de qualité. La palme revient aux PUF qui republient un texte peu connu d'Althusser, considéré comme la matrice du texte sur les "appareils idéologiques d'Etat", intitulé "Sur la Reproduction", avec le commentaire suivant : "L'auteur y expose de façon ordonnée sa conception du matérialisme historique, des conditions de la reproduction de la société capitaliste, et de la lutte révolutionnaire en vue d'y mettre fin. Cet écrit peut sembler sortir d'un autre âge. Il témoigne en effet d'opinions désormais impossibles. Il conserve pourtant une singulière force de provocation théorique, et nous confronte à une question qu'on ne saurait considérer comme dépassée : dans quelles conditions, dans une société qui proclame les idéaux de liberté et d'égalité, la domination des uns sur les autres se reproduit-elle sans cesse à nouveau.". Ceci en septembre 1999 ! Bizarrerie que de publier un texte illisible, qui demande que l'on aille y voir de plus près.

Il ne s'agit pas ici de se livrer à une analyse de la production théorique d'Althusser mais de rappeler que pour Althusser, et c'est l'objet du texte sur la "*reproduction*", toute société doit reproduire aussi bien les forces productives que les rapports sociaux. Cette reproduction s'opère alors selon deux processus distincts : "La reproduction de la force de travail non seulement exige une reproduction de

sa qualification, mais aussi la reproduction de l'idéologie dominante". Dans la dualité de la reproduction des forces productives, dont la qualification de la force de travail, et de la reproduction du rapport social, l'idéologie a pour mission de reproduire les rapports sociaux. Chez Althusser, cette position s'inscrit dans sa critique de l' "Introduction de 1857" (Marx) et de sa métaphore architecturale (infrastructure / superstructures) avec sa vision arithmétique de leur contradiction (trop grand / trop petit). Pour Althusser, il n'y a pas de liens hiérarchiques entre infra et superstructures, mais des instances qui existent coextensivement et, le cas échéant, se surdéterminent, des instances efficaces, jouant leur rôle de manière autonome. S'il y a primat de l'économie, ce n'est que comme voie d'accès privilégiée à la totalité, l'économie n'existant jamais à l'état pur.

L'idéologie est alors comprise comme la relation nécessairement imaginaire des hommes à leurs conditions réelles d'existence. Elle n'est pas uniquement une inversion fantasmatique, univers de mythes et de chimères, elle tend vers une existence matérielle. La structure formelle de toute idéologie est une inversion constante du rapport réel entre les formations sociales et les individus qui y sont insérés. Le mécanisme clé de l'idéologie est pour Althusser de reconstruire les individus réels pour en faire des sujets imaginaires (centres de libres initiatives) de la société, afin d'assurer leur assujettissement à l'ordre social comme sujets aveugles et victimes. L'idéologie "interpelle les individus en tant que sujets" au double sens du terme : sujet (actif) et assujetti. C'est ce mécanisme qui lui confère son rôle de ciment de la structure sociale. L'idéologie tend vers une existence matérielle : l'interpellation, constitution des individus en sujets, s'opèrent à travers les appareils idéologiques d'Etat (syndicats, école, famille, église, presse, …).

Le fonctionnement des "appareils idéologiques d'Etat" consiste en ce que, pour les "sujets", ses idées sont des actes matériels, insérés dans des pratiques, normés par des rituels, définis par l'appareil idéologique duquel dérivent les idées de ce sujet. En conséquence, il n'y a de pratique que par et dans une idéologie, de même qu'il n'y a d'idéologie que par et pour un sujet. L'idéologie n'est pas un stock d'idées fausses, mais une force matérielle qui assure la perpétuation des rapports sociaux.

En dépit de divergences théoriques profondes, de systèmes explicatifs différents fondés sur des références philosophiques différentes, on retrouve chez Pierre Bourdieu, le gourou théorique actuel du démocratisme radical, des thèmes transversaux très proches. Chez l'un comme chez l'autre, toute pratique est définie, canalisée par l'idéologie et cette idéologie est inculquée aux individus par l'intermédiaire d'Appareil d'Etat (Althusser) ou d' "*habitus*" (Bourdieu), qui, en enfermant l'individu dans un carcan idéologique, lui dictent inconsciemment sa conduite et ses objectifs, dans un sens évidemment favorable à la reproduction du système existant. L'idéologie s'oppose toujours à la connaissance "scientifique" du système qui découle d'une pratique ou d'un point de vue spécifique : la "pratique théorique" d'Alhusser ou la "rupture épistémologique" de Bourdieu. Il s'agit toujours du point de vue "qui sait d'où il parle", nécessairement en rupture avec la conscience quotidienne et la pratique immédiate des individus. Le discours de Bourdieu aux cheminots durant les grèves de 1995 les assurant du soutien de ses analyses n'est pas seulement une bourde prétentieuse, mais surtout un point méthodologique essentiel.

Si le démocratisme radical revivifie des analyses comme celles d'Althusser ou impulse celles de Bourdieu dans lesquelles il produit sa propre compréhension et la mise en forme idéologique de son activité, c'est que les "Appareils Idéologiques d'Etat" ou les "Champs" de Bourdieu (largement

énumérés par les sommaires de sa revue "Actes de la Recherche en Sciences Sociales") sont produits comme autant de *terrains de luttes politiques*.

Chez Althusser comme chez Bourdieu, reproduction des forces productives et reproduction des rapports sociaux de production résultent de processus distincts et complémentaires. La reproduction économique, centrée sur la production / reproduction de la vie (il faut bien que les hommes vivent…), doit être complétée par la reproduction des rapports de production comme rapport de domination, étant entendu que cette reproduction ne peut pas résulter uniquement ou même principalement de la répression violente, mais doit découler de l'intégration / intériorisation des valeurs et des normes de la société actuelle. L'idéologie comme "inculcation" ou "habitude" constitue alors le ciment de la société, ce par quoi les hommes peuvent vivre ensemble sous la domination des capitalistes et des maîtres du monde, sans que l'on soit en permanence obligé de maintenir l'ordre violemment.

Il en résulte que :

- chaque "Appareil d'Etat" ou chaque "Champ" devient le lieu et l'enjeu d'une lutte spécifique contre la domination du capital, d'où le caractère hétéroclite des participants et des thèmes de revendications à Millau et ailleurs ;
- les luttes portent contre le système idéologique de domination (la "pensée unique", le "libéralisme", …) coupable de maintenir le sujet dans sa sujétion ;
- le contenu et le sens des luttes sont l'apanage de personnes ayant une pratique (Althusser) ou une position spécifique (Bourdieu), qui les exonèrent de la trivialité du quotidien.

Mais, Althusser n'est une référence, pour les théoriciens de la reproduction cherchant entre les individus un ciment de la société, que si, simultanément, il est *une référence obsolète*. Il y a chez Bourdieu ("L'utopie néo-libérale" Le Monde Diplomatique", Mars 98) un rejet systématique de ce qu'il considère comme une conception mécanique et mono-causale de la reproduction. Il n'y a pas pour lui de domination déterminante en dernière instance. La reproduction découle de la composition des multiples dominations particulières qui s'exercent à l'intérieur d'un champ. Le concept d'*habitus* est destiné à répondre à la même fausse question que celui des *appareils idéologiques d'Etat* d'Althusser : comment des individus forment une société, quel est le ciment qui les tient ensemble, pour les uns dans une position dominante, pour les autres dans une position dominée ? Cependant, Bourdieu se sépare d'Althusser. Ce dernier cherchait à fonder, dans une problématique qui était encore celle du programmatisme, un "dépassement" du mode de production capitaliste. L'économie "en dernière instance" renvoie au travail productif, à la "dictature du prolétariat" dont il demeura un des dernier défenseur. Dans sa critique d'Althusser ("Réponses" Ed. Du Seuil), Bourdieu exclut le fonctionnalisme et l'organicisme, chaque "champ" est un lieu de luttes en lui-même et non un "appareil" produit et ne fonctionnant qu'en fonction de l'écrasement du "dominé" par le "dominant" . "Le champ est un espace de jeu potentiellement ouvert" ("Réponses"), ce qui importe pour la pratique sociale et le positionnement des individus comme membre de la société ce sont les "conflits internes" de chaque champ. D'Althusser à Bourdieu, la critique de l'idéologie et la problématique de la "reproduction" sont passées du programmatisme au démocratisme radical. Althusser sert alors de référence, mais de référence obsolète en ce qu'il est ce qui doit être dépassé. On va alors supposer connus les grands écrits théoriques mettant en forme le déterminisme d'un "procès sans sujet" et

insister soit sur le côté "humain" de la personne soit sur des écrits de critique interne à son propre système, dans les deux cas, il s'agit de construire une référence obsolète, *mais une référence* : se construire un adversaire à sa main.

Bourdieu s'appuie sur une anthropologie sommaire : depuis que l'homme a cessé d'être un singe, il n'a construit que des sociétés fondées sur la concurrence et la domination, reproduites de génération en génération et *ad vitam aeternam*, puisque il n'y a aucune raison que la nature humaine change. Si l'on n' a pas connu de sociétés sans hiérarchie et sans domination, c'est qu'une telle société ne peut pas exister, d'autant plus que "les précédentes utopies fondées sur l'idée de progrès ( et d'un égalitarisme absolu) ont sombré dans l'autoritarisme, l'oppression et la manipulation des esprit." (I. Ramonet, Monde diplomatique 05 / 98 ).

Le système, ici encore, se clôt sur lui même. En fondant la concurrence et la domination dans une nature humaine, qui n'est au demeurant rien d'autre que la naturalisation de l'individu du capital, il serait vain de chercher à lutter contre des "causes" de la domination et de la concurrence, contre ce qui est perçu comme nature humaine. On en revient peu ou prou aux vieilles lunes des utopies réactionnaires : éternisation du système de concurrence et de domination et lutte contre ses effets les plus pervers en en appelant à la partie la plus noble de l'homme, son sens moral. "Beaucoup de citoyens souhaiteraient introduire une graine d'humanité dans la barbare machine libérale ; ils sont à la recherche d'une implication responsable (…), si nous voulons fonder une éthique du futur, etc. etc..." (I.Ramonet, ibid.).

Selon Bourdieu, dans son article "L'utopie néolibérale", le monde actuel ne résulterait pas de "lois naturelles" - ce qu'on lui concédera bien volontiers - mais de la mise en oeuvre d'une utopie, le néolibéralisme. Si le discours dominant - la pensée unique des maîtres du monde - ne décrit pas le monde tel qu'il est, il décrit le programme réel des groupes dominants et le monde tel qu'il sera quand ce programme sera réalisé. A trop prendre l'idéologie ( terme que Bourdieu, à notre connaissance, n'emploie jamais ) au sérieux, Bourdieu finit par faire des représentations idéelles du réel le principe explicatif du réel. On assiste, à travers le thème de l'intériorisation des contraintes comme principe de l'efficience des représentations, à un retour en force de l'idéalisme. C'est ce même mouvement que l'on retrouve chez un Furet, par exemple, pour qui c'est la théorie marxiste léniniste qui est la matrice de la Russie stalinienne, suite logique des ex-nouveaux philosophes pour qui le goulag était la faute à Descartes et Rousseau.

Pour Bourdieu, " le monde social est un lieu de luttes à propos de mots qui doivent leur gravité - et parfois leur violence - au fait que les mots font les choses, pour une grande part et que changer les mots et plus généralement les représentations, c'est déjà changer les choses". Puisque c'est l'idée et non les lois internes du capital, qui transforme le monde capitaliste, l'analyse du mode de production capitaliste (autre terme tabou chez Bourdieu) peut être aisément et avantageusement remplacée par l'analyse des idées. Les formes sous lesquelles se manifeste - à la conscience immédiate de l'individu isolé - les lois du mode de production fondé sur le capital sont prises pour l'essence du capital. *Le marché remplace le capital, et ainsi de suite*. Conséquences des prémisses du raisonnement, de la confusion de la forme et de l'essence, le débat d'idée est strictement circonscrit à l'intérieur du cadre des rapports de production capitaliste, ce qui est bien la fonction même de l'idéologie. La question

essentielle des rapports de production, de la séparation du travailleur de ses moyens de production, est remplacée par celle des limites du marché dans son rôle de régulateur social, voire de sa compatibilité avec des principes éthiques ( droit de l'homme , équité...).

L'ambiguïté du slogan apparu à Millau , "le capital ne se gère pas, il se combat", avec ses airs de radicalité, s'explique mieux dans ce contexte théorique. Si le capital, c'est l'utopie des autres , utopie en cours de réalisation, il est évident que l'on ne peut pas le gérer (sauf à pratiquer la manipulation mentale). Le combattre, c'est alors réduire ses effets, refuser sa logique intellectuelle (la pensée unique), en en dénonçant les ressorts. C'est la résistance des collectifs, la revitalisation de l'Etat, la restauration du sens critique, combat jamais terminé, puisque lié à la nature des sociétés humaines, seule importe la lutte, parce qu'elle nous constitue comme des citoyens libérés de leurs déterminismes sociaux.

L ' "habitus" de Bourdieu est un archétype du courant de pensée qui fonde la réalité pratique de l'idéologie dans le mécanisme de l'intériorisation par l'individu - au cours de sa socialisation et à travers les lieux de cette socialisation (famille, école, expérience sociale...) - de schèmes de perception, d'appréciation, d'actions qui en retour sont la condition, la matrice et le moule des pratiques sociales de l'individu. C'est ce mécanisme qui rend possible le consensus ; une "domination en douceur", une légitimation du pouvoir qui maintient la dictature sans devoir sans cesse recourir à la force. Pris strictement, ce schéma enferme l'homme dans son "habitus" et définit une pensée de la pure reproduction qui ne peut concevoir le changement que sur le mode du "miracle social" que constituerait par exemple le mouvement des chômeurs. Incapable de penser le changement voire même les ressorts de la simple action collective, Bourdieu ne parvient qu'à théoriser la défenses des laissés-pour-compte, en recourant à une autres utopie, "l'internationalisation " des mouvements sociaux, pendant nécessaire de la mondialisation des marchés.

Ce recours à l'utopie n'est pas une pirouette mais un élément parfaitement théorisé par Bourdieu. Parce que le devenir du monde découle de la réalisation de l'utopie néolibérale, il est urgent, nécessaire et urgent - deux termes qui reviennent souvent dans ce milieu - d'agir en mettant en oeuvre une contre-utopie permettant de relever ce qui est caractérisé comme un défi. Cette contre-utopie est nécessaire parce que, puisque l'individu est enfermé dans son "habitus", elle est le seul moyen de se projeter dans un ailleurs où puiser les références critiques des habitudes et des pensées résignées qui nous activent. Elle est urgente parce que, elle doit, comme programme alternatif être mise en oeuvre avant que la réalisation du néolibéralisme nous enferme dans de nouveaux "habitus" ( une douce dictature , celle de l'Amérique dans nos têtes). Les mots et la culture induisent une violence symbolique, un arbitraire culturel, qui reproduisent en douceur le système de domination en le légitimant.

Le champ, terrain de luttes, est une sphère de la vie sociale qui s'est autonomisée, résumant la complexification de la société, définissant des relations, des enjeux et des ressources qui lui sont propres. Chaque champ est un champ de forces - distribution inégale des ressources avec des dominants et des dominés - et un champs de luttes pour conserver ou transformer le rapport de forces. Chaque champ est un marché avec ses ressources économiques mais aussi culturelles, politiques etc.

Il n'y a donc pas un capitalisme, rejeté comme représentation unidimensionnelle de la société, mais une pluralité de champs autonomes, des capitalisations et des dominations spécifiques à chaque champ. Ces champs sont autonomes mais aussi reliés entre eux parce que certains agents cumulent capitaux économiques, culturels, politiques ("les maîtres du monde"), tandis que d'autres agents sont exclus de tous les "capitaux légitimes" ( les "sans", les " exclus").

Dès lors, Bourdieu peut tranquillement dénoncer le néolibéralisme et le marxisme, Walras et Marx, " qui ont beaucoup de point commun", notamment celui d'être une "formidable abstraction", en voie de se réaliser. La lutte des classes ne peut pas , selon lui être prise au sens étroit , "marxiste", de la lutte de deux classes s'affrontant pour "la répartition de la plus value" (Bourdieu, d°), mais une lutte multiforme pour l'appropriation de tout les biens rares (économiques, culturels, symboliques, de légitimation ). Mais finalement, selon une vision purement programmatique, les classe sont perçues comme "des agents placés dans des conditions d'existence homogènes, propres à engendrer des pratiques semblables", des "habitus de classe". Comme il le dit ("Choses dites", p 131) : " j'ai voulu rompre avec la représentation réaliste de la classe comme groupe bien délimité, existant dans la réalité comme réalité compacte bien découpée ". Excellente manière de liquider les rapports sociaux capitalistes comme rapports de classes, produits et reproduits par la reproduction du capital.

Les classes ne sont pas ici un point de départ mais *un point d'arrivée* comme *classement des individus*, définis par leurs modes de consommation élevés au rang de "réalités sociales" dont l'économie se serait coupé. On peut alors, à travers des styles de vie, gloser indéfiniment sur la "nouvelle bourgeoisie", les couches et sous-couches, les classes moyennes, etc. On peut continuer à faire de la sociologie. Bourdieu ne dépasse pas le problème de la "vie en bleu" (du type la classe ouvrière a - t - elle disparue ?), il le raffine à l'infini. Cette conception de "l'espace social" recouvre et légitime très exactement le mode de fonctionnement de la radicalité démocratique : un mouvement associatif thématique (prenant en charge un seul problème social, un " champ"), mais pouvant se rassembler (pour les "sans" contre les "maîtres du monde"). Ce qui décrit bien deux faits, abondamment rapportés par la presse : l'apparent chaos revendicatif de Millau et l'idolâtrie bourdeusienne. Nous nous attachons dans ce texte à définir une grille de lecture de l'idéologie du démocratisme radical, mais cette idéologie devient elle-même efficiente étant donné le cadre (fétichisme des rapports sociaux, auto présupposition du capital) qui est celui de la pratique où les militants démocrates radicaux sont à l'aise et réellement actifs. Elle est efficace seulement à ce niveau, qui n'est pas celui où le démocratisme radical comprend son action et sa pratique.

On passe des droits abstraits du citoyens, auxquels on n'accédait que par la perte de ses singularités, aux droits de l'homme comme valorisation particulière d'une situation particulière. Que cette situation résulte d'un choix ou d'une contrainte, elle devient l'expression immédiate de l'universalité de l'homme, universalité pour laquelle chaque misère particulière devient un déni à l'humanité en général. Pour lutter contre la misère, il faut alors mettre en place des contre-pouvoirs et préserver ceux qui existent, au premier rang desquels il y a l'Etat. Le néolibéralisme est le projet de destruction systématique de toutes les structures collectives capables de faire obstacle à son programme de "logique pure du marché". Donc il faut plus de collectifs (associations, groupes, syndicats) et plus d'Etat national, européen, mondial, dépositaire de la notion de public, seul capable

d'endiguer les excès de la course au profit. On a, ici, une vision purement instrumentaliste de l'Etat, réduit au rang d'outil neutre, strictement opposé au marché. Opposition absolue et instrumentalisme qui sont partagés par les libéraux (moins d'Etat, plus de marché ; l'Etat outil organisateur de la liberté des marchés) et la "gauche de gauche" (plus d'Etat, moins de marché ; l'Etat outil organisateur de la régulation des marchés). Hypostase de l'Etat qui n'est plus une forme nécessaire du mode de production capitaliste mais un levier à investir de bons ou de mauvais buts.

Ensemble de rapports de forces, l'espace social est aussi rapports de sens. La réalité sociale a une dimension symbolique, les représentations et les mots participant, on l'a déjà signalé, à la construction de la réalité sociale. Cette dimension symbolique des rapports de dominations se manifeste comme un processus de légitimation , de naturalisation , de neutralisation du caractère arbitraire - non nécessaire et non naturel - de la domination, "violence symbolique" qui réduit l'emploi de la violence réelle. Si, pour Bourdieu, les symboles ne sont pas toute la réalité, ils jouent cependant un rôle important dans la domination rendant nécessaires deux types d'actions : le dévoilement et la lutte symbolique, c'est-à-dire pour le contrôle des symboles.

Le dévoilement c'est, selon l' expression de Bourdieu, "vendre la mèche", c 'est lever les impostures, à charge pour les acteurs "sociaux" de se saisir de ses découvertes. "Le sociologue n'a pas de mandat, pas de mission. (...) Ceux qui par une usurpation essentielle se sentent en droit (...) de parler pour le peuple, c'est-à-dire en sa faveur mais aussi à sa place, ceux-là parlent pour eux mêmes."("Choses dites"). Retranché derrière sa coupure épistémologique entre sociologie savante et représentation immédiate, le sociologue, c'est-à-dire Bourdieu, reconverti dans l'action politique, ne change pas de posture. Dans un rapport de sens, il donne le sens, du haut de son surplomb de la pratique immédiate. Ni acteur (ce qui l'engluerait dans la pratique quotidienne et sordide), ni porte-parole parlant " à la place des autres", il est la boussole, celui qui donne le sens. Ses disciples, plus engagés dans l'action, opposent à la violence symbolique, substitut de la violence réelle de la répression, une contre violence tout aussi symbolique, non-violente pour le contrôle des symboles (Mac-do, symbole du néolibéralisme états-unien, et son démontage).

La sociologie est la fille bâtarde du programme et de la subsomption réelle. Il suffit pour s'en convaincre de relire son père français, Durkheim : "Le Socialisme" d'une part, et les"Règles de la méthodes sociologique" d'autre part. "Il faut considérer les rapports sociaux comme des choses". Acceptant de manière acritique le fétichisme du capital, la sociologie fait, dès son acte de naissance, de la "Société" l'environnement naturel de l'individu. Son point de départ est la forme "individu", monade repliée sur elle même, distincte et opposée à la " Société" comme ensemble de relations qui lui échappe et lui paraissent étrangères, comme environnement, structure objective, contrainte extérieure avec laquelle il doit composer. Individualisation acritique, division du travail, anomie, amènent la sociologie à se poser la question du "comment les individus font société". Depuis 40 ans, la pensée-Bourdieu, qui est bien une figure majeure de la sociologie française, colle à ce mouvement de l'impossibilité du programme, du délitement de la "nature" des classes, telle qu'elle peut s'appréhender de l'extérieur : la vie en bleu et les bourgeois. Dès lors que le bourgeois cesse d'être un propriétaire ou un rentier, que les "maîtres du monde" perçoivent également un revenu sous forme de salaire - aussi mirobolant soit-il - donc révocable, il faut bien qu'il tire son pouvoir de domination d'autres chose que de sa fonction économique - le stock d'argent qu 'il possède - ; ce sera son capital

culturel ( maître du monde = maître des mots) ou relationnel (la "noblesse d'Etat" née dans les grandes écoles) ou encore l'arbitraire de la "distinction".

La sociologie - science des rapports réifiés du capital, acceptant comme un fait naturel la séparation de l'homme et de son être-en-communauté (Gemeinwesen) - neutralise la réalité des rapports de production, la séparation du travailleur de ses moyens de production, au profit des formes réifiées de la distribution des revenus. Logique envers elle même, elle se consacrera à décrire, très précisément, la relation entre les "positions", les comportements et les jugements : "le cadre boit du whisky en écoutant de l'opéra" tandis que "l'ouvrier boit de la bière en regardant TF 1" (après avoir abandonné son accordéon) selon les minutieuses études de " La distinction" qui classe les"strates sociales" selon une cartographie axée sur le capital économique et le capital culturel inversant ici encore l'effet et la cause, l'essence et la forme. Les classes ne sont plus définies que par les pratiques de consommation, c'est là l'inversion dans laquelle l'idéologie se croit devenue la productrice et l'organisatrice du monde.

Bourdieu annexe la démocratie à la sociologie. Dans un entretien avec les services culturels de l'ambassade de France au Maroc ( Zellige n° 3 , 10 / 96) : " la sociologie peut contribuer à une action politique réellement démocratique (...) parce qu'elle dévoile un refoulé, condition majeure à l'accès véritable au droit des citoyens". La sociologie est hétérodoxie et en ce sens elle dérange, ce qui revient à poser le sociologue comme héros ou comme saint. Dans les deux cas, sociologie et démocratie, la problématique est la même : comment des individus font-ils société ? *A la théorie du contrat, comme résultante de la diffusion de l'échange marchand, succède l'habitus comme intériorisation du fétichisme du capital.*

Partant de l'acceptation de ce que leur propose le fétichisme du capital (des individus isolés face à un milieu social qui les entoure et, accessoirement, les domine par les contraintes qu'il impose à leur vraie nature), tous ces mouvements, qui constituent le démocratisme radical, peuvent critiquer les symptômes de "la misère du monde" ; par là-même ils en sont réduits à chercher à inventer une morale. Le démocratisme radical n'est radical que dans son démocratisme, être radical c'est prendre les choses à la racine et la racine du démocratisme c'est le citoyen. Il ne s'agira plus que d'opposer, comme un manque, la singularité de chaque situation, dans sa "misère", à l'abstraction du citoyen et de revendiquer la reconnaissance de cette situation particulière comme citoyenneté pour abolir ce manque. Le résultat dernier de la reproduction du capital est la *production de la société* comme séparation de l'individu et de sa communauté. De cela, le démocrate radical n'en sait rien. Il se vit comme un être de désir et de morale. Il vit l'hypostase de sa singularité comme droit universel de l'humanité, oubliant que sa singularité, sa morale et ses désirs ne sont que des sous-produits du système qui le produit comme individu se croyant libre de désirer, et brimé dans son désir par un système totalement étranger à lui. Il transforme sa singularité en essence universelle. Ce faisant, il ne peut, ni ne veut transformer le système qui l'a produit et dans lequel il existe comme singularité et autonomie. Son unique horizon est le maintien du système qui le fonde, même si quelque fois il le dégoutte et qu'il le rêve réconcilié.

## *Annexe*

Texte sur Bourdieu de D. dont on trouvera une critique des positions de Théorie Communiste sur le "démocratisme radical" dans "Critiques" (cf. infra*)*

### *Quelques éléments tirés de Contre-feux 2 de Bourdieu*

### *L'expert en sciences sociales*

P. Bourdieu se présente d'abord lui-même pour ce qu'il est, un universitaire spécialisé ; et, loin d'en avoir honte, il fait de cette fonction l'élément déterminant de son rôle. L'expert en sciences sociales, donc, met ses qualités de scientifique au service du mouvement. Les qualités en question ne sont pas seulement des connaissances, c'est-à-dire les conclusions sur la société auxquelles, après des années d'étude, l'expert est arrivé : ce sont aussi et surtout les qualités intrinsèques du chercheur (rigueur, sens du débat, de la vérité, bonne foi dont le malheureux mouvement social est manifestement privé, et qu'il convient de lui apporter.

Notons que l'expert en sciences sociales dont parle Bourdieu n'est pas constitué d'un seul individu, mais qu'il s'agit d'un "intellectuel collectif". Cet intellectuel collectif se crée sur le mode de l'échange scientifique de haut niveau entre universitaires de pays différents. C'est la reconstitution de l'Internationale, entre gens du monde. Cependant, dans la description qu'il en fait, tous ces intellectuels qui travaillent ensemble doivent tellement ressembler à Bourdieu qu'ils ne peuvent manifestement être que des Bourdieu multipliés, des clones du maître.

L'intellectuel collectif en question est bâti comme les "think tanks" qui conseillent les dirigeants capitalistes. L'expert en sciences sociales forme avec ses clones le think tank de la contestation qui, au lieu de fournir des analyses pour les banquiers ou les patrons, travaille pour les responsables associatifs et syndicaux. Au conseiller du Prince des ultra-libéraux s'oppose le conseiller du Prince des contestataires.

Voyons quelques-uns des avis autorisés de l'expert en sciences sociales, tels qu'on les découvre dans *Contre-feu*. Page 27, Bourdieu déplore la "faiblesse" de l'État américain, et son rôle économique restreint (Il devrait en parler aux militaires et aux industriels de la défense). Il vante à plusieurs reprises le modèle social et démocratique des pays de l'Europe du Nord (à l'heure de la réforme des retraites en Suède). Autre perle, page 76, "le monde littéraire ou artistique" qui est "très largement affranchi, au moins dans son secteur le plus autonome, de la loi de l'argent et de l'intérêt" (Le plus remarquable, dans cette citation, est qu'il ne s'agit pas seulement d'une affirmation en l'air, mais que Bourdieu a écrit un bouquin entier pour défendre cette absurdité). Et tout le reste du même tonneau.

### *Les propositions bourdieusiennes*

Si elle est effectivement démocrate, la "pensée" de Pierre Bourdieu, ne peut qu'à peine être qualifiée de radicale : à côté de lui, quelqu'un comme, mettons, Léon Blum, paraîtrait un dangereux extrémiste. A aucun moment il n'est question chez Bourdieu

d'une quelconque remise en cause du capitalisme : notre expert en sciences sociales n'en parle même pas, considérant sans doute comme un fait acquis et incontestable le règne de ce mode de production. Les réformes qu'il préconise visent à corriger certains aspects du système économique, mais elles ne sont même pas présentées ainsi : pour l'expert en sciences sociales, ce qu'il faut réformer ne sont pas des conséquences logiquement induites par le capitalisme, ce ne sont même pas en fait ses excès fâcheux, mais bien une sorte de défaillance regrettable et mystérieuse de certaines élites qui auraient trop vite cédé à la facilité de la rentabilité exacerbée. Ces "dominants", pour reprendre la terminologie bourdieusienne, en soutenant la "révolution conservatrice" tatcherienne et reaganienne, veulent se contenter de ramasser du profit immédiat et financier au lieu de réfléchir aux conséquences à long terme et de s'intéresser aux véritables "investissements productifs". Ces nouveaux "maîtres du monde" au comportement si peu citoyen, Bourdieu les voit donc dans des catégories sociales aussi restreintes que "les gestionnaires de fonds de pension américains", les économistes qui inspirent la "politique néolibérale anglo-saxonne" ou "l'internationale conservatrice des dirigeants et des cadres des multinationales".

Pour remettre ces "dominants" dans le droit chemin, l'expert en sciences sociales propose donc:

- la diffusion des idées bourdieusiennes par l'intermédiaire des "think tanks" du mouvement social
- la construction d'un mouvement syndical européen (l'Europe, avec la France en tête on présume, doit assumer un rôle de contrepoids face à l'hégémonie des États-Unis)

la restauration d'un Welfare assumé par un État rénové, avec de meilleurs services publiques et un meilleur système éducatif (la fonction "régulation" de l'État s'incarnant dans une sorte de *mystique du service public)*. Les fonctionnaires, et en particulier les profs, se retrouvent de fait avec la mission d'être des redresseurs de torts sociaux : il leur est donc demandé d'assumer par excellence l'engagement citoyen contre les méfaits de l'ultra-libéralisme. C'est ainsi que le boulot des enseignants s'alourdit de ce surdimensionnement idéologique qui permet, s'ils rechignent aux sacrifices exigés, de les taxer "d'immobilisme" et de "conservatisme". L'idéologie bourdieusienne permet directement à un employeur d'exiger de ses salariés un surcroît de productivité : et ce n'est évidemment pas un hasard si cet employeur est l'État.

D.

**Le démocratisme radical et ses critiques**

( à propos de la brochure "l'Impasse citoyenniste")

Le démocratisme radical a envahi tout le champ de la "critique sociale", jusqu'à sa propre critique qui est en train de se substituer à celle du mode de production fondé sur le capital. Non seulement il occupe tout le terrain de la chronique des abominations de l'exploitation capitaliste, qu'il transforme en autant de scandales, mais encore il suscite une critique du mode de production fondé sur le capital pour laquelle il devient en quelque sorte l'adversaire principal, celui par lequel le système tient encore. Toute critique du mode de production fondé sur le capital ne pourrait alors se faire que par le truchement de la critique du démocratisme radical.

La brochure "L'impasse citoyenniste - contribution à la critique du citoyennisme" est un des exemples les plus abouti de cette problématique en affirmant d'emblée (p.1) que "A travers le citoyennisme et parce que le citoyennisme y est contenu c'est l'ordre social tout entier qui sera remis en cause". Le citoyennisme étant défini (p.2) comme une idéologie incarnée dans une nébuleuse d'organisations, il s'agit de s'opposer à ces croyances et à son projet, de montrer son vrai visage, opposition qui prend nécessairement la forme du démasquage. La lutte contre le citoyennisme est posée comme centrale et elle s'opère pour l'instant, faute de mieux et dans l'attente d'un mouvement radical à venir, sur le mode de la dénonciation systématique de son funeste dessein : "humaniser le capital" (ibid.) pour mieux assurer sa survie.

Pour l'auteur de "L' impasse...", "les racines du citoyennisme sont à chercher dans la disparition du vieux mouvement ouvrier" (p.3), progressivement remplacé par le citoyennisme.

" L' intégration de la vieille communauté ouvrière et l'échec manifeste de son projet historique" (ibid.) d'une part, "l 'exploitation suivant son cours" d'autre part, comme "il fallait bien que s'exprime une contestation ( p.4 ), celle-ci fut prise en compte par le citoyennisme.

La genèse du citoyennisme est d'abord l'histoire d'une disparition, celle du " vieux mouvement ouvrier " qui, comme elle ne crée pas de nouveaux rapports entre les classes, aboutit à un vide que le citoyennisme viendra progressivement combler. Né d'un *vide*, le citoyennisme trouve la condition de sa croissance dans une *absence*, celle d'un mouvement radical.

En effet, pour l'auteur de "L'impasse", avec la disparition du vieux mouvement ouvrier, il n'y a plus aucune force "se sentant en mesure d'entreprendre à nouveau de transformer radicalement le monde."(p.4). On ne peut que constater que "le citoyennisme ne récupère pas un mouvement qui serait plus radical. Ce mouvement est simplement absent pour l'heure." (p.5). Croisement hybride d'un vide et d'une absence, le citoyennisme devient bien improbable. D'où la nécessité de le fonder " concrètement ", rôle dévolu aux classes moyennes cultivées et à la petite bourgeoisie dont "le

citoyennisme est l'expression des préoccupations" (p.12). Le citoyennisme reprend, mutatis mutandis, l'illusion du "vieux mouvement révolutionnaire qui ne constituait pas un dépassement du capital mais une gestion de celui-ci par la classe montante." (p.14). Porté par des classes hétérogènes, bricolant de bric et de bio une identité de classe, comment pourrait il réussir là où "un mouvement pourvu d'une base infiniment plus large et plus combative " (p.10) a échoué ?

Dés lors, on peut affirmer simultanément que les citoyennistes sont " dans une impasse " (p.10) et que le citoyennisme "est potentiellement un mouvement contre-révolutionnaire " (p.12), ce qui constitue, pour le moins, une porte de sortie, un avenir. Ce qui revient à dire qu'ils ne sont dans une impasse que par rapport à eux-mêmes, dans leur autoreprésentation et leur ombre projetée de "révolutionnaires", ce qui au demeurant est leur problème et pas le nôtre, image qui se délitera d'autant plus qu'apparaîtra un mouvement radical les poussant à se manifester pour ce qu' ils sont : des vecteurs de la contre-révolution. Ce mouvement radical qui devrait apparaître trouve ses racines dans le même vide que celui qui fonde le citoyennisme : le vide laissé par la disparition du vieux mouvement ouvrier et l'échec de son projet programmatique.

Cette disparition "a pour conséquence que chacun se trouve dans sa vie, seul face à tous les aspects de la domination et de l'exploitation simultanément. Il n'y a plus de refuge, plus de communauté où se replier." (p.17). Ce face à face entre un individu réellement privé de tout lien social et sa mondialisation immédiate est présenté comme le moteur du futur mouvement radical, en ce qu'il est "à la fois une souffrance et la condition même de la libération" (ibid). L'irrémédiable solitude de l'individu immédiatement globalisé, la disparition de toute identité de classe qui le renvoie à lui-même, l'absence de lien social, sont une souffrance mais cette souffrance est un bien puisque elle est le fondement et le moteur de l'existence d'un mouvement radical. Il devient alors clair que tous ceux qui tentent de mettre sur cette souffrance un baume apaisant, en reconstituant des ersatz de liens, ne sont que des contre-révolutionnaires en puissance, dans leur tentative de saper le moteur de la révolution à venir.

Pour l'auteur de "L' impasse...", il n'y a plus de lien social nécessaire entre l'individu et le capital, "l'intégration capitaliste se fait de plus en plus sentir comme artificielle". Et c'est précisément le rôle du citoyennisme que d'apporter ces réponses dérisoires à la souffrance de l'individu "contraint à se penser de façon aussi globale" (p.17). En présentant ses onguents comme autant de moyens d'avoir prise sur sa vie, le citoyennisme est générateur de fausse conscience, impliquant un travail de démystification, de dénonciation pour éviter que, en créant l'illusion d'un possible lien social humain, elle ne pollue la "vraie" conscience qui ne peut être que celle, génératrice de souffrance, de la solitude irrémédiable de l'individu dans un monde globalisé. Générant, par la vision de la "radicalité" qu'il propose, de la fausse conscience qui constitue le principal obstacle à la pensée souffrante du radicalisme à naître, le citoyennisme est bien l'ennemi principal

Une idée force de l'auteur de "L'impasse...", est que la disparition du " vieux mouvement ouvrier " est une chance pour la révolution et non, comme purent le penser certains, dont l' I.S et les vieux soixante-huitards, une catastrophe. Si elle est une chance, c'est parce que fondamentalement, dans son projet programmatique de gestion ouvrière du capital, le "vieux mouvement ouvrier " était fondamentalement réformiste, ne constituait pas un dépassement du capital mais une gestion de celui-ci (cf. p.14), qu'il était un obstacle parce qu'il manifestait le lien unissant prolétariat et capitalisme, lien qui ne peut être qu'intégration ou dépendance vis-à-vis du capital .

L'analyse de cette disparition repose sur un amalgame complet entre le " vieux mouvement ouvrier " et le prolétariat. L'échec du projet programmatique du " vieux mouvement ouvrier " devient, du fait de l'amalgame fait, une défaite absolue du prolétariat. Sa disparition comme force se sentant en mesure d'entreprendre de transformer le monde (cf. p.4) débouche sur un vide social. Cette défaite est alors un bien en ce qu'elle libère les individus du mythe de l'assomption historique du prolétariat comme prolétariat. Si l'on ne peut qu'être d'accord avec le fait que la révolution n'est pas cette assomption, que la révolution n'est ni affirmation, ni transcroissance de ce qu'est le prolétariat dans le capital, il faut mettre quelques bémols à l'affirmation de la disparition comme chance car, dans la disparition du " vieux mouvement ouvrier ", telle qu'elle est posée dans le texte, c'est le prolétariat qui disparaît comme classe révolutionnaire.

Premièrement, pour l'auteur de la brochure, le péché originel du prolétariat est que son projet de reprise du mode de production capitaliste par les prolétaires se heurte au fait qu'ils en sont "les fils donc les héritiers "(p.3). Terrible conjonction qui scelle d'emblée le sort du prolétariat génétiquement incapable de mener son projet révolutionnaire à son terme. Le fils ne peut être que l'héritier, le successeur du père, et jamais quelque chose de radicalement différent. Parce qu'il est une classe du mode de production capitaliste, le prolétariat, en tant que classe, n'avait ni vocation, ni possibilité à abolir le système. Pire encore, en tant que classe, il est porteur d'une illusion qui étouffe la prise de conscience radicale. L'exploitation engendre contestation et luttes immédiates. Le " vieux mouvement ouvrier " fournissait à ces luttes une perspective, un projet, que le développement du capital a ruiné, d'autant plus facilement que ce projet, malgré sa réelle volonté de fonder une communauté humaine, volonté par laquelle se sont écrites les grandes pages de l'action révolutionnaire, ne pouvait être que réformiste, changement de propriétaire, héritage sans bénéfice d'inventaire. Si le citoyennisme peut venir se glisser dans le vide laissé par l'échec du " vieux mouvement ouvrier " en se déclarant ouvertement réformiste et pragmatique, c'est-à-dire totalement soumis aux lois du capital et que ce faisant il peut apparaître comme "une résurgence, une continuité et un détournement des idéaux du vieux mouvement ouvrier" (p.4), le lyrisme en moins, c'est parce qu'il ne fait que dire explicitement ce que, à son corps défendant, le vieux mouvement ouvrier cachait sous une "illusion aujourd'hui moribonde" (ibid) : un réformisme congénital. Les communards ou les spartakistes sont au mieux morts pour rien, au pire pour donner un semblant de chair à une illusion réformiste ; l'hommage aux

luttes anciennes, malgré la sympathie qu'il nous inspire apparaît bien comme le coup de pied de l'âne.

Deuxièmement, dire que la disparition du mouvement ouvrier laisse un vide, l'exploitation continuant de fonctionner malgré cette disparition, suppose une conception particulière des classes et de l'exploitation. Le prolétariat ne peut disparaître et l'exploitation subsister que si l'on suppose que le prolétariat n'est pas un pôle du rapport d'exploitation, mais un être qui a été enfermé dans un rapport d' exploitation qui lui est extérieur. Dans ce cas on pourra définir la classe par les attributs visibles de son être : le "prolétaire à casquette" (p.19). Ce qui semble être le choix de la brochure quand le support social du citoyennisme est défini comme classe moyenne cultivée, petite bourgeoisie privée de ses privilèges et de son influence politique, classe moyenne en déshérence ( cf. p.15).

Qu'il s'agisse des classes moyennes ou du prolétariat, une classe apparaît comme une collection d'individus structurée par une identité de classe. Ainsi, dans la brochure, les classes moyennes se reconstituent dans le citoyennisme une identité de classe perdue (p.12), la disparition du vieux mouvement ouvrier est disparition de la conscience de classe et de son projet (p.4) "qui ont laissé le prolétariat aphone"(ibid), le Parti étant à la fois famille et Etat ouvrier en germe (p.15). Disparition du prolétariat et disparition de ses organes vont de pair mais, finalement c'est la disparition des organes, de la communauté ouvrière qui est première. L'échec du " vieux mouvement ouvrier " est avant tout l'échec de son projet, projet génétiquement impossible, illusion réformiste, qui unissait les prolétaires dans une forme conflictuelle d'intégration au capital, puisque, par exemple, nous apprenons que la morale du travail était "autrefois partagée également par la bourgeoisie et le prolétariat" (p.16). Il n'est alors pas étonnant que la gestion du capital puisse se transformer facilement en répartition des richesses, que "le vieux mouvement ouvrier n'ayant pu aboutir se change ainsi en simple intéressement aux profits capitalistes" (p.14), ce qui n'a rien d'étonnant étant donné le costume qu'on lui taille dans la brochure.

Se dessine alors, en filigrane, l'image d'un prolétariat totalement passif, soumis aux coups de boutoir du capital, réduit à des luttes défensives, face à un capital qui lui coupe l'herbe sous le pied en bouleversant le travail dans "l'usine communautaire", "l'amenant même à douter de son existence", "à faire le deuil de la révolution" (p.4), définitivement vaincu par le capital.

Si, par extraordinaire, des luttes formellement semblables à celles du " vieux mouvement ouvrier " se produisent, l'auteur de la brochure les défend par sympathie révolutionnaire mais tout aussitôt les taxe de "résurgence archaïque de l'action ouvrière", heureusement compensée par un " désespoir bien moderne ", souffrance et désespoir étant les deux mamelles de la révolution à venir. Cette " résurgence archaïque " n'est pas un petit dérapage stylistique. Pour l'auteur de la brochure, dans sa vision de la révolution, il est indispensable que le prolétariat en tant que classe disparaisse jusque dans ses derniers vestiges (puisque la classe a été amalgamée avec les formes du " vieux mouvement

ouvrier ”) et, avec lui, toutes les illusions fondées sur le travail susceptibles de fonder une communauté illusoire, principe d’intégration au capital.

Le thème de base de la naissance du mouvement radical à venir se fonde sur cette disparition de la classe comme communauté illusoire et intégratrice, libérant les individus de tout lien (considéré comme une allégeance), les obligeant ainsi à se penser comme irrémédiablement seuls dans un monde globalisé. Dés lors le choix est le suivant : ou bien l’individu reste confronté à sa solitude et à la souffrance qu'elle engendre et dont il tirera une volonté radicale, soit il adhère à l’un des ersatz citoyenniste ou autre, se reconstituant une identité de citoyen ou d’autre chose, s’intégrant à nouveau dans le capital.

On comprend bien alors l’urgence qu’il y a démasquer l’immense mystification du citoyennisme. Il en va de la naissance et du développement du mouvement radical qui mettra fin à ce monde. Le citoyennisme étant une idéologie, une fausse conscience déviant la pratique, il convient de l’empêcher d’influencer des individus privés de perspective, annihilant l’énergie née de leur désespoir, en révélant, par avance, son vrai et hideux visage, en dénonçant inlassablement ses pauvres amusettes. Tout cela est bel et bon, mais postule que l’individu possède une marge de manœuvre, une possibilité de se choisir une identité. Il peut choisir de céder aux sirènes du citoyennisme. Le choix inverse est également possible, puisque “ nombre d’individus qui sont aujourd’hui englués dans les contradictions du citoyennisme ” (p.20), en viendront sans doute “ un jour à rejoindre ceux qui désirent réellement le transformer ” (ibid). Bien sûr, il est toujours possible de répondre que le parcours individuel de tel ou tel n’a que peu d’importance, puisque le capital produira nécessairement le mouvement radical. Cette certitude de la survenue d’un mouvement révolutionnaire, que nous partageons, est tout à fait louable, mais alors la lutte contre le citoyennisme, comme fausse conscience où s’englue la radicalité des individus, ne devient plus centrale ; elle n'est alors simplement qu’un accélérateur de la naissance du mouvement radical .

Cette aporie est la conséquence directe de la déconnexion des pôles de l’exploitation comme rapport, ce qui contraint à constituer les classes à partir d’individus existant a priori. La condition de possibilité de la disparition du prolétariat en tant que classe, le capital et l’exploitation perdurant, est que les classes sont des êtres subsistant par eux-mêmes qui entrent dans une relation, en l’occurrence l’exploitation. Cette substantialisation de la classe qui est une constante du projet programmatique, affirmation de la classe en tant que classe, a de multiples conséquences théoriques. Pour ce qui nous occupe actuellement, la disparition du prolétariat en tant que classe, le capital et l’exploitation continuant, fait de celle-ci une pure violence du capital vis-à-vis des individus. Mais dès lors que l’exploitation n'est que violence, le capital n’a plus aucune nécessité, sa propre reproduction devenant pour lui-même aléatoire. D’où, dans la brochure, le bref survol de l’histoire du capital : "A peine cette classe ouvrière créée, il doit de nouveau la détruire, et se trouve face au problème de l’intégration de millions d’individus à son monde" (p.16). Ayant laminé "le travail lui-même qui est toujours la principale force d’intégration du capital" (ibid), sapant du même coup la base du “ vieux mouvement ouvrier ” et de son programme d’affirmation du travail, le capital se retrouve

face à son problème central de " l'intégration " qui se fait de plus en plus sentir comme problématique, (...), *très artificielle* -souligné par nous-."(p.17).

Ce ne sont plus, ici, l'accumulation ou le mécanisme salarial qui assurent, contradictoirement, la continuité du capital et l'intégration des prolétaires, mais des artifices de plus en plus visibles, artifices dont le citoyennisme ambiant est le principal vecteur. L'impasse citoyenniste, activité de réformistes sans réforme, n'en est pas une. En confondant disparition du vieux mouvement ouvrier et disparition du prolétariat, l'auteur de "L'impasse..." réunit toutes les conditions pour que le simple projet de réforme équivale à la contre-révolution. Dans la vision du monde que l'on nous a proposée, finalement peu importe que les citoyennistes ne proposent, naturellement, aucun moyen. L'impuissance du citoyennisme à obtenir des résultats, sa simple existence comme vecteur de fausse conscience, suffisent pour qu'il joue son rôle.

Potentiellement, avec la disparition du prolétariat, le capital en tant que classe capitaliste a également disparu. L'exploitation se réduit à la violence exercée par un petit nombre d'individus sur une multitude d'autres individus, auquel le citoyennisme essaie de donner un visage humain, une légitimation. Fondamentalement, le mode de production capitaliste est déjà mort. Au mieux un golem dont le citoyennisme détiendrait la formule. En poussant à la limite, le préalable à la révolution pour l'auteur de "L'impasse..." est non seulement la disparition du prolétariat mais encore celle du capital, au profit d'individus errant dans un vide social, peuplé d'illusions tentatrices et trouvant dans leur désir de communauté humaine la volonté et la force de recréer un autre monde.

Le capital est déjà mort, il ne reste plus qu'à en prendre conscience, contre les illusions de la fausse conscience citoyenniste.

Nous avons, jusqu'à présent, analysé dans son fonctionnement interne cette critique du démocratisme radical qui se limite à la *dénonciation*. Déjà, dans l'exposé de ses thèmes apparaissent leurs fondements. C'est à une présentation systématique de ceux-ci, dans le moment historique, qu'il nous faut maintenant en arriver.

Quelle est la raison d'être de la critique du démocratisme radical comme dénonciation ?

- La dénonciation tient *premièrement* au fait que la liaison entre la situation actuelle et la révolution ne peut être, maintenant, qu'une " abstraction théorique ". Cela signifie que, dans le stade actuel de la contradiction entre les classes, il n'y a rien qui soit un embryon de ce dépassement, aucun élément que l'on puisse dégager de l'ensemble de la contradiction actuelle entre le prolétariat et le capital, et du cours des luttes, pour dire " voilà sur quoi nous pouvons nous fonder ". En fait, la critique du mode de production fondé sur le capital qui a besoin du truchement de la dénonciation du démocratisme radical reconnaît un point fondamental de la période actuelle : il n'y a plus de transcroissance possible entre le cours quotidien de la lutte de classe et son dépassement comme révolution, mais elle attend un " nouveau mouvement radical " (quand elle ne se considère pas comme celui-ci en formation ou en mouvement) et, comme on l'a vu, considère la situation actuelle comme un " vide de rapports sociaux ". Cette critique a

évacué le problème de la production de ce dépassement à partir de la situation actuelle au profit d'une opposition entre deux situations absolument différentes et sans rapport nécessaire entre elles (autre que négatif : le partage d'une même situation de totale désagrégation des rapports sociaux). L'absence de transcroissance est devenue un simple " vide ", une condition simplement négative du dépassement. Il existe bien une relation, mais elle n'est que juxtaposition.

- *En deuxième lieu*, cette critique du démocratisme radical considère, à juste titre, la révolution comme communisation, c'est-à-dire que la nécessité de toute période de transition est devenue caduque, la révolution est production du communisme parce qu'elle communise les rapports sociaux. Mais ce n'est que la disparition de ce qu'elle appelle " le vieux mouvement ouvrier " qui lui donne cette certitude et non la compréhension du cycle de luttes qui s'est formé dans la restructuration du mode de production fondé sur le capital qui a été la défaite de ce " vieux mouvement ouvrier ". Là encore, c'est sa théorie de la " désagrégation de tout rapport social " nécessaire que l'on retrouve. Cette disparition n'est pas positivement une nouvelle époque de la lutte des classes et de la reproduction du capital, celui-ci maintient " artificiellement " du " lien social ". L'immédiateté du communisme, la révolution comme communisation, deviennent un immédiatisme du communisme. Nous sommes dans un " vide social " que, à tout moment, peut venir combler la " communauté humaine " (le communisme) ; à condition de " démasquer " la simple artificialité des liens sociaux que tente de bricoler le démocratisme radical.

Cependant, il est évident que la confusion entre l'immédiateté du communisme que produit, comme son dépassement, cette période de la lutte des classes et l'immédiatisme du communisme n'est pas sans conséquence, tout comme celle entre l'impossibilité de la transcroissance et un " vide " de rapports sociaux. La révolution communiste apparaît comme toujours possible, la situation qui la rend nécessaire est toujours considérée comme déjà présente, c'est l'effondrement de tout lien social. Ce qui a disparu c'est la reproduction du capital, son auto-présuposition. La question de la reproduction capitaliste se résoud en une problématique de " l'intégration " des individus déjà tout pleins de potentialités qui excèdent le mode de production fondé sur le capital. L'individu isolé qui est une détermination générale de la reproduction de ce mode de production est promu immédiatement en sujet de la révolution. Dans la période actuelle où aucune identité ouvrière, aucune identité de classe, n'est plus confirmée à l'intérieur de la reproduction du capital, une telle " illusion " devient nécessaire. Corollairement, la reproduction du capital n'est plus qu'ajout idéologique et artificiel, une contrainte extérieure cherchant maladroitement (le démocratisme radical) à coiffer ces individus. Comme nous l'avons vu, le prolétariat a disparu comme préalable à la révolution. Contre la confusion de cette immédiateté du communisme avec un immédiatisme, confusion qui repose sur la compréhension de la disparition du vieux mouvement ouvrier comme donnant naissance à un vide et non comme défaite dans la restructuration du capital, toute affirmation de l'ouverture d'une nouvelle période de la lutte des classes et de la reproduction du mode de production fondé sur le capital sera qualifiée d'économisme ou

d'objectivisme. Une telle analyse a l'immense défaut, la tare rédhibitoire, de ne pas brosser l'âne dans le sens du poil, c'est-à-dire l'individu isolé et malheureux, coupé de toute communauté, en lui susurrant, dans ses grandes oreilles, qu'il est, comme tel, le sujet de la révolution.

La critique du démocratisme radical qui en reste à la dénonciation (nous avons vu que la dénonciation est en réalité tout un système idéologique qui a ses fondements dans le rapport présent entre les classes) ne peut admettre la révolution comme l'action d'une classe (le plus souvent elle préfère que les classes aient disparu auparavant) qu'à la condition que le prolétariat comme classe ne soit qu'un projet de dépassement de la société, la pratique et la conscience de ce projet. Cette critique pourra admettre superficiellement que le démocratisme radical ne vient pas " de l'extérieur " brider les luttes du prolétariat, elle ne pourra jamais l'admettre réellement. C'est pour cela que cette critique préfère le terme de citoyennisme en ce qu'il renvoie explicitement à une construction idéologique venant rajouter du lien " politico-sociétal ". La compréhension de la limite des luttes lui demeure absolument étrangère, car ce qu'elle ne peut admettre c'est que le prolétariat est une classe révolutionnaire parce qu'il est une classe de ce mode de production, qu'il est contraint d'abolir les classes de par sa situation en tant que classe et que ce rapport même, ce procès est la substance de toute limite de la lutte de classe en même temps qu'elle est le procès de son dépassement. Ce qui ne peut alors être admis c'est que la reproduction du capital, comme reproduction de la contradiction entre les classes existe, et qu'elle est le mouvement dans lequel est réellement produit le dépassement de la situation existante.

Quand les salariés de chez Danone, en passe d'être licenciés, proclament " cette usine, elle est à nous ! ", ils ne disent rien de bien différent de ceux de Cellatex qui envisagent de la détruire : " nous ne sommes rien d'autre que notre existence dans le capital ". C'est là toute la dynamique de ce cycle de luttes, celle qui amène cette classe du mode de production fondé sur le capital à pouvoir poser sa propre définition comme classe comme contingente et contrainte extérieure, sans pouvoir, simultanément, se référer à rien d'autre qu'à sa situation de classe et trouvant en elle la capacité à dépasser ce mode de production et s'abolir elle-même, parce qu'elle en est la dissolution sur la base des propres déterminations de ce mode de production. Mais c'est là aussi toute la limite de ce cycle : la lutte du prolétariat, parce qu'elle est lutte de classe ne peut qu'exister dans les catégories du capital. Quand les gens d'Attac viennent dans l'usine LU de Ris-Orangis disserter sur le système monétaire international, quand le PC argumente sur le contrôle des fonds publics aux entreprises non-citoyennes qui licencient, quand d'autres s'élèvent contre la mondialisation ou la bourse chez Marks et Spencer etc..., c'est cette limite *intrinsèque* des luttes qu'ils mettent en forme *et qu'ils entérinent*.

Pour le " révolutionnaire du vide social ", parler du capital c'est parler d'un être étranger, qui lui est seulement en face. Parler de la contradiction qui produit la révolution comme simultanément dynamique et développement du capital, c'est tomber dans les enfers de l'économisme et de l'objectivisme. Ce cycle de luttes porte la révolution

communiste parce que la reproduction du capital est devenue la limite intrinsèque à tout le cours du cycle, ce n'est que le tribut à payer à la dynamique même de ce cycle : le prolétariat produit tout son être, sa réalité et sa constitution comme classe dans le capital et contre lui. C'est la transformation radicale intervenue depuis la défaite de " l'ancien mouvement ouvrier ", *c'est un nouveau rapport entre les classes et non une décomposition de tout rapport social*. En cela si l'on veut parler de la révolution, il faut bien parler du développement du capital, non comme une condition, mais comme le cours même de la contradiction entre les classes.

Le cours quotidien de la lutte de classe, dans ce cycle, produit son dépassement contre le capital, car si ces luttes contiennent intrinsèquement leur limite, c'est que le capital subsume dans son propre cycle, comme sa reproduction dynamique, la contradiction entre les classes, cela sous la forme de toutes les contradiction internes du procès de l'accumulation capitaliste. En cela, il existe une réalité incontournable : le cycle de luttes, et encore moins chaque lutte particulière, n'appelle pas son dépassement de par un processus interne, mais bien au travers de la crise du mode de production fondé sur le capital. Cette crise sera *économique*, ce n'est qu'ainsi qu'elle pourra être l'abolition du capital, parce que c'est comme économie qu'est toujours résorbée et reproduite la limite des luttes des classes. (cf. la critique de l'objectivisme dans TC 15)

Mais qu'est-ce qu'une crise du mode de production fondé sur le capital ? Ce n'est pas une autodestruction, un effondrement laissant un vide où s'engouffrerait la " communauté humaine ", c'est une crise de l'implication réciproque entre les classes dont le contenu a été spécifiquement et historiquement produit par le cours antérieur du cycle de luttes, c'est donc une pratique du prolétariat déterminée qui rend la reproduction impossible, parce qu'elle est production du communisme. La révolution ne procède pas directement de la résistance quotidienne, des luttes revendicatives, elle en est l'aboutissement, non comme une transcroissance, mais comme dépassement produit de cette irréconciabilité des intérêts de classe chaque fois historiquement spécifiée par le contenu et la structuration générale de la contradiction entre les classes. Dans le cycle de luttes actuel, c'est-à-dire le rapport nécessaire entre les classes, issu de la restructuration du mode de production fondé sur le capital, cette irréconciabilité se donne comme production de la contingence de l'appartenance de classe, en ce que celle-ci peut maintenant être produite, au cours des luttes, comme contrainte extériorisée dans le capital. Cela signifie que le développement du capital, le procès de son accumulation, n'est pas une extériorité, une condition de la contradiction et de son dépassement, mais en est partie intégrante. Bien sûr tout cela ne peut être que de " l'objectivisme " ou de " l'attentisme ", si l'on est comme J. Wajnsztejn un " individu déclassé ou hors-classes ", dans un " monde qui a dépassé ses origines classistes " et " se pose aujourd'hui face à nous " (" Courant Alternatif ", avril 2001). Si les " vieux ouvriers " de Cellatex se trouvent " déclassés ", ils ont maintenant la possibilité d'écrire dans " Temps Critiques " ou " Courant Alternatif ". Ils pourront s'élever au niveau de la " prise de parole politique " et réclamer que " les usines aient des stations d'épuration ".

Une critique théorique du démocratisme radical ne peut pas être une dénonciation ou un démasquage, car elle considère le démocratisme radical comme une réalité. Mais, c'est ce qui fait du démocratisme radical une réalité qui semble justifier sa critique comme dénonciation. Il s'agit, on l'a vu, de l'absence de transcroissance entre les luttes actuelles et la révolution et de la révolution comme immédiateté du communisme. C'est, malgré les différences, là que la dénonciation et la critique théorique se rencontrent. La dénonciation retrouve tous les thèmes de la critique mais a perdu toutes les médiations : la limite nécessaire des luttes, le développement du capital, l'existence même des classes. La situation nouvelle se ramène purement et simplement à la disparition de l'ancienne, la fin de " l'ancien mouvement ouvrier " devient ipso facto une situation révolutionnaire en négatif. Cette disparition, cette absence, ne sont pas production d'une situation nouvelle avec ses caractéristiques propres en tant que rapport entre le prolétariat et le capital, mais seulement un appel d'air pour un " nouveau mouvement radical ".

La critique théorique du démocratisme radical le fonde dans le nouveau cycle de luttes comme la mise en forme de ses limites intrinsèques qui se ramènent toutes, en substance, à l'activité du prolétariat en tant que classe, c'est-à-dire dans les catégories du capital, ce qui est simultanément la dynamique même de ce cycle. C'est seulement ainsi que l'appartenance de classe peut devenir dans la lutte de classe une contrainte extérieure. Si cette critique du démocratisme radical est essentielle dans la production théorique en ce qu'elle nomme et décrit, comme activités spécifiques, la transformation des limites en barrières, elle n'en n'est pas le processus fondateur comme avait pu l'être, dans les années 70, la critique de la révolution comme affirmation du prolétariat, c'est-à-dire le dépassement du programmatisme. La critique du démocratisme radical nous oblige à préciser et approfondir la notion de limite et celle de contre-révolution et inversement de revenir sans cesse sur la dynamique de ce cycle. Mais, actuellement, le moment fondateur est la question que nous avons maintes fois répétées : " comment une classe agissant strictement en tant que classe peut-elle abolir les classes ? " Question qui ne peut plus être abordée en dehors de l'analyse du capital restructuré et du cours du nouveau cycle de luttes et de sa dynamique ; de la production de son dépassement. Telle est la problématique théorique actuelle, c'est seulement dans cette problématique que l'on rencontre la question du démocratisme radical. Cela signifie que, si l'on peut reconnaître que c'est sur la base des caractéristiques de ce cycle que se construit la dénonciation du démocratisme radical, la critique de celui-ci, même comme critique théorique, n'est pas la médiation, l'opérateur, de la production théorique. Pratiquement, cela signifie également que l'on ne recherche pas le démocratisme radical pour le dénoncer ou le démasquer, en dehors d'une lutte particulière où inévitablement on le rencontre dans son rôle.

On l'a vu, la critique du démocratisme radical procède aujourd'hui de deux manières : soit elle s'exprime comme dénonciation et elle dit : " on est contre " ; soit elle s'exprime comme critique théorique et elle dit : " voilà ce qu'est le démocratisme radical,

d'où il vient et où il va, et on est amené à l'affronter ". La dénonciation qui réfléchit sur elle-même, ne peut s'empêcher de s'interroger sur les fondements de ce qu'elle dénonce, mais sa réflexion sera toujours tributaire des catégories qu'elle a posées en tant que dénonciation ; mais, inversement, la critique théorique ne peut en rester à l'exposé de la raison d'être de ce qu'elle critique sans en exposer et critiquer les termes eux-mêmes.

Cette différence n'est pas formelle, elle porte, on l'a vu, sur le contenu. Il s'agit du statut que l'on accorde à la critique du démocratisme radical, soit on fait de celle-ci un moment dans le cours plus général - et plus essentiel - d'une réflexion portant *in fine* sur la lutte des classes et la révolution communiste, soit on fait de cette critique le point central, constructeur de la théorie et de la pratique actuellement. Le premier cas renvoie à la critique théorique du démocratisme radical, le second à sa dénonciation.

Cette dualité dans la critique du démocratisme radical se double enfin d'une différence d'évaluation du phénomène lui-même, selon que l'on considère qu'il est un agent étranger aux luttes tentant de les encadrer idéologiquement et pratiquement, de l'extérieur, pour les limiter ou les dévoyer (c'est le cas de la dénonciation) ; soit que l'on considère que le démocratisme radical est un produit des limites intrinsèques des luttes (c'est le cas de la critique théorique - là encore avec tous les intermédiaires possibles).

On comprend, face à cette série de différences que les rapports entre les deux attitudes ne soit pas toujours ni évidents, ni paisibles. Face à cette difficulté, deux positions sont possibles.

La première, la plus spontanée pour la critique théorique, consiste à insister sur les différences, à se poser en s'opposant, avec le risque de devenir une pratique de la dénonciation de la dénonciation. La seconde, comme nous avons tenu à le faire dans ce texte, consiste à montrer que la critique théorique et la dénonciation appartiennent au même moment historique et théorique. Nous avons montré que les questions soulevées par la dénonciation du démocratisme radical relèvent toutes de l'effondrement du programmatisme, de la disparition de la transcroissance entre les luttes immédiates et la révolution, de l'immédiateté du communisme. La différence réside en ce que toute la problématique qui repose sur l'amalgame entre la situation que ces caractéristiques décrivent et la possibilité immédiate de la révolution ne peut se résoudre qu'en dénonciation. La disparition du " vieux mouvement ouvrier" n'est que disparition, elle n'est pas comprise comme restructuration et contre-révolution, comme création conflictuelle d'un nouveau rapport entre les classes.

Il est bien évident que nous ne sommes ni les uns ni les autres d'accord avec l'idéologie et les pratiques du démocratisme radical. Il ne s'agit pas de critiquer telle forme particulière du mode de production fondé sur le capital, dans tel ou tel de ses excès, mais le système capitaliste lui-même. Enfin, et c'est le plus important, le fondement commun est l'immédiateté du communisme. Il faut poser la critique du démocratisme radical dans la perspective historique essentielle de ce qui la rend possible et donc situer les différences par rapport au référent qui est le plus important pour tous : l'immédiateté du communisme.

***Annexe***

***A Propos de Riesel***

Dans son entretien avec un journaliste de *Libération* (4 février 2001), René Riesel se livre à une attaque systématique de ce que nous avons appelé le démocratisme radical. “ La radicalité c’est, littéralement, prendre les choses à la racine, et non rafraîchir un anticapitalisme sommaire agrémenté de bourdieuseries. La “ gauche de la gauche ”, ce mélange de citoyennistes, partisans de la taxe Tobin, antimondialistes et tiers-mondistes maintenus, plus ou moins manipulés par les anciens états-major trotskystes, demande quoi ? De l’Etat, encore de l’Etat. ”. Ce rassemblement est la tentative “ de restauration du parti des vaincus historiques, c’est-à-dire des partisans de l’Etat, vaincu à leurs propres yeux - la souveraineté des Etats s’effrite, etc. - , mais ne désespérant pas d’en refonder un qui serait, cette fois, *vraiment citoyen* ”. Cette critique demeure une pure simple dénonciation : d’un côté la cible à abattre, totalement extérieure et cherchant même à nous englober ; de l’autre une norme servant de référence à la critique.

La cible c’est la “ domination du rationalisme technologique ”, prendre les choses à la racine c’est “ critiquer les bases technoscientifiques de la société moderne ”. La société capitaliste n’est que la réalisation de ce principe, tout comme la cité antique devait être celle du politique et le Moyen-âge celle de la religion. La dénonciation a toujours parti lié avec l’idéalisme. Il faut cependant commettre quelques entorses à l’histoire. C’est l’industrialisation qui est présentée comme “ la rupture absolument fondamentale avec l’essentiel du processus d’humanisation ”, de celle-ci découle l’universalisation du système marchand. Historiquement, c’est la révolution industrielle qui découle du capitalisme et non l’inverse. Cette domination fonctionne à la persuasion mentale et à la “ destruction psychologique intégrale ” (sic). Il s’agit bien de dénonciation, la technoscience est avant tout un projet et un principe, une idéologie, et même un “ délire ”, sur lequel sont apparues des formes sociales; *exit* le mode de production capitaliste, les classes et toutes ces vieilleries. La “ *culture* (souligné par nous) industrielle se répand partout ”, le “ progressisme politique ” s’explique par sa “ parenté idéologique ” avec le “ progressisme scientifique ”. Il s’ensuit que la dénonciation de la technoscience est celle du démocratisme radical.

La norme (là il faut se retenir pour ne pas rire), c’est la paysannerie traditionnelle : “ elle conservait vivante une mémoire permettant de suivre des chemins autres que ceux imposés par le développement industriel ” ; “ sans civilisation paysanne, c’est la civilisation tout court qui se défait, on le constate aujourd’hui ”. La norme, bien évidemment, est un mythe, à moins que le paysan traditionnel ce soit celui qui a applaudi à l’exécution de Babeuf, soutenu le coup d’Etat du 18 brumaire, s’est senti soulagé en juin 48 et après la semaine sanglante, a prospéré sous Vichy. Il n’existe plus, tant mieux.

C’est contre cette cible, dont le démocratisme radical est un des soutiens les plus insidieux, et en référence à la norme exposée, qu’il faut mener des actions radicales. Celles-ci se dérouleront, bien sûr, également dans l’ordre de la dénonciation : “ il faut casser le mythe selon lequel une recherche contrôlée citoyennement pourrait être régulée (...) ”. Il faut revenir au bon sens près de chez vous : “ la vie et l’humanisation sont un combat, en tout cas un processus où rien n ’est obtenu sans effort ”. La société que combat Riesel n’est qu’une idéologie : “ aujourd’hui, l’absence d’effort, l’instantanéité permise par les machines, par l’informatique, est justement ce que sacralisent nos sociétés ”. Il se peut que l’absence d’efforts soit “ sacralisée ”, mais l’évolution des conditions de travail nous montre que, comme toutes les sacralisations, il ne s’agit que l’image inversée de la réalité.

Il faut rompre avec ce monde, “ le temps nous est compté ”, et surtout ne plus espérer en cette “ vieille idée ” (encore des idées), “ selon laquelle le capitalisme ou l’économie s’effondreront sous leurs contradictions ”, vieille idée “ évidemment fausse ”. Que les contradictions du mode de production capitaliste soient autre chose qu’un effondrement mais activités de classes ne peut effleurer le dénonciateur pour qui, en face des idées, le monde n’est qu’objectivité.

Si pour Riesel, le démocratisme radical n’est qu’une idéologie, celle des “ vaincus historiques ” d’hier, son projet radical est le mouvement des vaincus d’avant-hier.

**Le mouvement d'action directe**

***Londres, Athènes, Washington, Philadelphie, Los Angeles, Prague, Nice, Davos.***

Nous considèrerons comme définition la plus générale du “ mouvement d’action directe ” la déclaration suivante de *Mutines Séditions* : “ Pour notre part, les luttes se mènent à partir de soi, en tant qu’individu porteur de désirs et qu’être social porteur d’antagonismes de classe, sans rupture ni hiérarchie entre celles qui sont liées à la survie et celles qui offrent l’occasion d’affrontements plus ponctuels mais collectifs, sans privilégier ni exclure d’arme spécifique, en choisissant l’action directe - qui refuse toute médiation - et la quête de toujours plus de liberté comme moteur de l’action. ” (“Mutines Séditions ” - Cette Semaine ” - BP 275, 54005 Nancy Cedex ; présentation de la deuxième partie du recueil de textes émanent de l’ “ activisme ” et de sa “ critique ”, p. 67 ; toutes les références qui suivent renvoient à cette publication). Si nous préférons l’expression “ mouvement d’action directe ” à celle d’ “ activisme ” pour désigner la prolifération des mouvements qui depuis deux ans accompagnent, entre autres, les réunions formalisant le cycle mondial de l’accumulation du capital, c’est que le terme d’ “ activisme ” est extrêmement ambiguë. Ce second terme suppose, d’une part, que toutes les actions sont bonnes, alors que ce mouvement est très sélectif sur ces interventions (c’est justement un de ses problèmes internes) et, d’autre part, une opposition de ce mouvement à la théorie. C’est alors limiter la théorie à une formalisation intellectuelle particulière et ne pas considérer que ces mouvements sont en eux-mêmes extrêmement “ théoriques ” ; ils supposent une conception particulière du mode de production capitaliste et de la lutte des classes. Enfin, le terme présuppose une séparation entre pratique et théorie. Les “ activistes ” peuvent faire toutes les déclarations de méfiance qu’ils veulent sur la théorie, cela n’empêche qu’ils sont éminemment théoriciens, et souvent au plus mauvais sens du terme, celui d’un discours normatif sur la réalité.

La contradiction entre le prolétariat et le capital a une histoire. Maintenant, cette contradiction, le rapport d’exploitation, se situe au niveau de la reproduction d’ensemble du mode de production capitaliste, c’est-à-dire au niveau de la production et reproduction des classes : l’existence comme classe du prolétariat est identique à sa contradiction avec le capital. Dit autrement cela signifier : être en contradiction avec le capital, c’est être en contradiction avec sa propre reproduction comme classe. La lutte du prolétariat contre le capital ne comporte *plus aucune confirmation pour lui-même d’une identité à opposer au capital et qui serait sa nature de classe à libérer par la révolution*. Sa contradiction avec le capital est remise en cause de lui-même, ce qui, de manière confuse, est souvent exprimé dans l’expression : dépassement du “ vieux mouvement ouvrier ”. C’est là, la dynamique la plus générale de ce cycle de luttes.

Mais, cette dynamique, sous cette forme la plus générale, est simultanément la limite de ce cycle de luttes. Toute existence pour soi de la classe, en tant que base organisationnelle de luttes à long terme, perd tout fondement. Quand il y a identité entre

la constitution en classe du prolétariat et sa contradiction avec le capital, toutes les catégories de celui-ci deviennent la définition et les contraintes de son existence, le prolétariat ne se définit que comme une contradiction des catégories de ce mode de production. Il n'est en contradiction avec le capital que parce qu'il est une classe de ce mode de production fondé sur le capital. Or, si la contradiction entre les classes se noue dans la reproduction du mode de production, cette reproduction est *auto présupposition* du capital, activité de la classe capitaliste. Cela signifie que, quand la contradiction entre le prolétariat et le capital se pose au niveau de la reproduction du rapport entre les classes, de sa propre remise en cause, de la remise en cause du capital comme étant son propre renouvellement, le capital est à même de faire de cette contradiction son propre mouvement de reproduction. L'accumulation du capital et sa crise sont la médiation nécessaire du dépassement de la contradiction, parce que l'accumulation du capital est lutte des classes dont l'économie est un moment. Le subjectivisme du mouvement d'action directe ne se corrige pas en y insufflant une petite dose d'objectivisme, de conditions extérieures et indépendantes, c'est-à-dire par l'éclectisme, mais par le dépassement de ce clivage qui est aussi bien dépassement du subjectivisme que de l'objectivisme. " Nous luttons pour que la guerre de classe parvienne enfin à se nier elle-même, pour détruire avec elle toute société (...). " (p. 2), c'est exactement le contenu du cycle de luttes actuel, sa dynamique mais simultanément le fondement de toutes ses limites.

Le mouvement d'action directe autonomise la dynamique de ce cycle. En ne la considérant pas simultanément, dans sa nature, comme étant limite, il perd ce mouvement de reproduction qui est celui là même de la contradiction, il la reformule comme simple aliénation des hommes, comme contrainte et domination, comme tension à la constitution positive, dès maintenant, de la communauté humaine. Le rapport social capitaliste comme implication réciproque entre des classes ayant disparu, on substitue, en général, la définition de la marchandise à celle du capital.

Le mouvement d'action directe n'est pas une erreur, il est l'activité réelle qui transforme la lutte de classe en un mode d'être individuel incarnant cette abstraction de la dynamique. Il n'est ni à condamner, ni à " abandonner ", ni à diaboliser, il appartient au rapport actuel qui définit la contradiction entre les classes. Si nous critiquons radicalement toutes ses actions et toutes ses conceptions de la lutte des classes, c'est parce que, *par nature*, ce mouvement se veut la révolution en marche et en actes, il est contre le capital en considérant que ce " contre " est une *extériorité* dont il reconnaît toute la difficulté, et même l'impossibilité de la constitution - il s'agit, face au capital et à l'Etat, d'une " tension utopique " ayant sa source dans " l'*humanité* des gens ". Ce qui signifie que simultanément nous reconnaissons le bouillonnement d'idées et de pratiques qu'il représente comme partie prenante de la montée d'un nouveau cycle de luttes. Ce que le mouvement d'action directe ne peut concevoir c'est que la production du communisme est le résultat du dépassement d'une contradiction, c'est-à-dire d'un *rapport interne d'implication réciproque entre des classes* dans le mode de production capitaliste. Les modalités selon lesquelles, maintenant, cette contradiction se développe spécifiquement

produit le mouvement d'action directe : s'il appartient à ce cycle de luttes, il en est son abstraction comme pratique particulière. Considérer la contradiction entre le prolétariat et le capital comme productrice du communisme, c'est considérer le mouvement d'action directe non pas réellement à l'extérieur de ce processus, mais comme ce processus devenu autonome par rapport à ses limites intrinsèques par lesquelles il est précisément ce processus.

Cependant, le mouvement d'action directe ne fait pas qu'être l'autonomisation de la dynamique de ce cycle, par là même il la reformule, en cela il doit être critiqué et combattu au nom même de sa raison d'être. Disons tout de suite que le mouvement d'action directe est l'exact inverse du démocratisme radical (également appelé citoyennisme). Le démocratisme radical est l'activité qui formalise les limites de la lutte de classe de ce cycle comme un horizon indépassable ; le mouvement d'action directe se veut la formalisation de la dynamique de ce cycle *abstraite* du cours immédiat de la lutte des classes, il transforme la lutte des classes en un combat entre deux situations individuelles abstraites : la subversion et la soumission. Pour le mouvement d'action directe et pour le démocratisme radical, il ne s'agit plus que d'une lutte portant sur la socialisation de libres individus : la bonne, subversive et libre, contre la mauvaise, contraignante et aliénée.

Nous considèrerons d'abord comment le mouvement d'action directe se définit, se comprend lui-même et se critique, c'est-à-dire comment il se conçoit lui-même comme limité sans sortir de sa problématique. Nous verrons ensuite que ses actions, ses discours sur lui-même et sa propre compréhension de ses limites amènent à comprendre ce mouvement comme une manifestation spécifique de la situation actuelle de la lutte des classes.

Le mouvement d'action directe reconnaît, dans son ensemble, que " la question de la mondialisation, du néo-libéralisme, et autres euphémismes pour qualifier le capitalisme et ses mutations ne nous intéresse pas (...). " (p. 6). Mais la mondialisation et sa critique par le démocratisme radical ne sont pas l'une, un euphémisme pour désigner le capitalisme, et l'autre, une lutte de classe qui ne se serait pas reconnue elle-même comme telle. En critiquant la mondialisation et son corollaire la finance, le démocratisme radical n'est pas non plus le représentant idéologique de certaines fractions " nationales " des capitaux nationaux, ni même de l'opposition entre pays pauvres et pays riches, ou de tout le monde contre les Etats-Unis. C'est dans le cadre de la mondialisation que chaque capital particulier tente de s'en sortir et pas seulement les grandes entreprises, loin de là. Ni José Bové, ni Marcos, ne représentent une fraction du capital national français ou mexicain. Quand une entreprise ferme ou délocalise, quand les régimes de protections sociales sont amoindris, quand les jeunes indonésiennes sont incarcérées dans les usines sous-traitantes de grandes marques internationales, quand la moindre décision concernant les conditions de vie ou de travail semble provenir de fonds d'investissements anonymes, l'anti-mondialisation ou l'anti-financiarisation du capital, la revendication de participer

aux décisions, mettent en forme les limites de toutes les luttes que ne manquent pas de susciter ces situations. Mises en forme par le démocratisme radical, ces limites sont bien réelles et ne cachent rien en elles : la lutte contre la mondialisation est lutte contre la mondialisation, de même pour la finance.

La question de la mondialisation et du néo-libéralisme n'intéresse peut-être pas le mouvement d'action directe, mais de Seattle à Prague en passant par Davos, il suit à la trace les institutions capitalistes mondiales et ceux qui les critiquent au nom de la démocratie, c'est-à-dire non en tant que simplement *capitalistes*, mais en tant que capitalistes *mondiales et financières*. Il les suit parce qu'il se prétend un mouvement anti-mondialisation cohérent, c'est-à-dire qui ne se contente pas de critiquer la mondialisation mais la réalité capitaliste (nous simplifions et prenons en compte les positions les plus claires), ce qu'il s'agirait de faire partager à tous ceux que l'opposition démocrate radicale à cette mondialisation ne satisfait pas. Tant que l'on comprend le démocratisme radical comme une euphémisation de la lutte de classe, on vit dans l'espoir d'en radicaliser certaines franges. C'est une telle vision qu'exprime dans la publication de *Mutines Séditions* les positions de *Prolétarian Gobe* ou des *Communistes des Conseils* américains. " Si nous devons participer à ce type d'action, nous devons les critiquer, en distribuant des tracts, en parlant et en " attaquant " de toutes les manières possibles l'idéologie dominante et ses promoteurs. Si nous nous taisons, nous risquerions de devenir les pions des têtes pensantes du mouvement et nous abandonnons la possibilité de convaincre des militants qui nous écouteraient, de considérer des perspectives et des positions plus communistes et réellement anti-capitalistes (...) Il devient impératif que les vrais anti-capitalistes attaquent sans remords l'idéologie et les pratiques de groupes comme l'Inpeg (...) Le prolétariat se positionne autant contre le nouvel ordre mondial proposé par les anti-globalistes, qu'il est contre l'état actuel des choses. " (*Prolétarian Gobe* p. 94). Les communistes des conseils américains (*Collective action notes, Red and black notes, The bad days will end*) répondent, quant à eux, favorablement (avant les manifestations de Washington d'avril 2000) à divers courants anarchistes pour " former un front commun, organisé séparément, mais agissant de concert en tant que pôle révolutionnaire et anti-capitaliste au sein du large mouvement contre la mondialisation. (...) Dans le prolongement d'une résistance croissante à la " mondialisation " et contre les institutions financières internationales telles que l'OMC, le FMI et la Banque Mondiale, certains veulent mettre en avant l'émergence d'un " nouveau mouvement " et même d'un " nouvel anti-capitalisme " (...) " (p. 28). Tenant compte du manque de clarté de ce " nouvel anti-capitalisme, il s'agit de " renforcer un pôle politique concret au sein du mouvement anti-mondialisation. Ce pôle politique affirme que pour être contre la mondialisation, il faut être aussi contre le capitalisme, l'Etat et la nation. " (p. 29). Il s'agit de révéler la vraie critique de la mondialisation face à la fausse ou la mystifiée, sans s'apercevoir que c'est dans l'acceptation de la question elle-même, la mondialisation, que réside la mystification. Soit on se contente de dire " nous ne sommes pas contre la mondialisation mais contre le capitalisme dont la mondialisation est une détermination ", mais alors il n'y a aucune raison particulière de le dire dans une manifestation contre la mondialisation,

et l'on doit critiquer la problématique et la pratique à laquelle on est amené à participer qui fait de la mondialisation *une question particulière* ou, au minimum un point de départ, et donc à abandonner cette participation, soit on fait de cette position une intervention dans une manifestation contre la mondialisation mais alors on a accepté, de fait, la question de la mondialisation pour elle-même, c'est-à-dire le contraire de ce que l'on est censé y dire. Comment ensuite intégrer que l'anti-capitalisme n'est pas contre la mondialisation du capital, mais contre le capital sur la base de sa mondialisation ? La critique démocrate radicale de la mondialisation et celle qui cherche à faire valoir la vraie nature de celle-ci ont en commun de la considérer comme une *forme,* ce que vient confirmer, pour les uns et les autres, l'opposition systématique aux institutions internationales. A partir de l'anti-globalisation, on ne peut aboutir qu'à l'anti-capitalisme *de* l'anti-globalisation, c'est-à-dire un anti-capitalisme purement idéologique puisque ce qui est alors en jeu c'est le sens véritable d'un mouvement qu'il ne s'agirait que de révéler et surtout qui, en tant que tel, ne porte aucune dynamique remettant en cause le capitalisme, c'est que l'on est censé lui dire. Passer de l'anti-mondialisation à l'anti-capitalisme c'est effectuer un saut militant, c'est-à-dire idéologique ; en effet mondialisation et anti-mondialisation ne recouvrent pas une opposition entre des classes. Cela a une conséquence pratique immédiate : un modus vivendi entre les simples dénonciateurs de la mondialisation et ceux qui voudraient en révéler la véritable nature (on peut même noter que les premiers sont beaucoup plus vindicatifs à l'égard des seconds que l'inverse).

On ne peut partir de l'anti-globalisation ou de l'anti-mondialisation pour en arriver à l'anti-capitalisme, sans faire de l'anti-capitalisme quelque chose d'abstrait, une essence cachée de l'anti-mondialisation (il ne s'agit pas ici du cheminement que peuvent parcourir certains individus, mais de la construction théorique sous-jacente à cette position). L'anti-capitalisme part de lui-même, c'est-à-dire du rapport d'exploitation, ce rapport est mondial en cela l'anti-capitalisme ne peut être qu'un mouvement mondial, mais il n'est pas " contre la mondialisation ", il n'est pas la vérité de l'anti-mondialisation. Si l'on prétend, avec raison, que la mondialisation renforce l'exploitation, être contre la mondialisation c'est être pour une exploitation atténuée, c'est sympathique mais ce n'est pas ce que l'on entend habituellement par anti-capitalisme. On peut également dire, toujours avec raison, que la mondialisation est actuellement la forme la plus générale du rapport d'exploitation, mais toute son importance réside en ce qu'elle est maintenant ce contenu en tant que forme (dire que la contradiction entre les classes se situe au niveau de leur reproduction, c'est dire qu'elle se situe au niveau de la forme adéquate de cette reproduction qui est mondiale), l'attaquer comme une forme dans laquelle on chercherait à révéler le vrai contenu se condamne à la contradiction d'être contre *cette forme qu'il faut justement accepter pour être contre son contenu*. L'anti-mondialisation n'est pas une étape, une porte d'accès à l'anticapitalisme. L'erreur du mouvement anti-mondialisation, dans ses fractions les plus radicales, consiste à vouloir le ramener à sa vraie nature que serait l'anti-capitalisme et de proclamer : " on ne peut être contre la mondialisation que

si l'on est contre le capitalisme "; c'est faux, le démocratisme radical en apporte quotidiennement la preuve. On peut toujours dire qu'il ne s'agit pas d'une opposition cohérente, mais il faut se méfier de la position en apparence radicale pour laquelle nous ne pourrions participer à une lutte contre la mondialisation qu'en affirmant explicitement qu'il s'agit d'une lutte contre le capitalisme des institutions internationales tout autant que contre leurs réformateurs démocrates radicaux. Aller proclamer cela dans des manifestations explicitement anti-mondialisation, soit est purement gesticulatoire et s'enferme dans la série de contradictions que nous venons d'exposer, soit c'est espérer révéler à ces oppositions leur vraie nature, ce qui n'a strictement aucun sens, si ce n'est de participer à la confusion générale. En tant que mouvement anti-mondialisation, ce mouvement n'exprime rien d'autre que les limites actuelles du cycle de luttes, même sous les formes les plus radicales du démocratisme radical. Il n'y a de bons mouvements anti-mondialisation que celui qui ne l'est plus et non pas celui qui aurait révélé ce qu'il cacherait, car il ne cache rien d'autre que ce qu'il dit et fait.

Le démocratisme radical dans toutes ses fractions est éminemment instable parce qu'il résulte d'une dynamique qui le dépasse, celle de ce cycle de luttes, la seule façon de se rencontrer avec ceux qui sont amenés à rompre avec toutes les formes du démocratisme radical, ce n'est pas de dire que, sous la mondialisation, c'est le capitalisme qu'il faut critiquer, mais de critiquer et de refuser la question de la mondialisation. Elle n'est pas une porte d'entrée à la critique du capitalisme, et celle-ci n'est pas sa vérité cachée. Proclamer ce refus lors d'une manifestation contre la réunion d'une institution internationale ne peut alors qu'être absurde et en reviendra forcément à opposer à la fausse anti-mondialisation, la vraie. De fait, la question a été accepté. Quand l'anti-mondialisation se proclame anti-capitalisme, ce qui est le cas dans le mouvement d'action directe, c'est ce qu'est le capitalisme qui est alors reconstruit selon les critères de la critique sociale : puisque dans la société capitaliste rien n'échappe à l'exploitation, la critique de n'importe quel phénomène social (sexisme, spécisme, mondialisation, école, hiérarchie, destruction des forêts primaires ...) reviendrait à critiquer l'exploitation. En fait la vie quotidienne et la marchandise sont substituées au rapport d'exploitation et au capital.

" Mondialisé depuis bien longtemps, ce dernier (le capital) et l'Etat qui l'accompagne nécessairement, nous écrasent chaque jour d'avantage et tendent non seulement à contrôler mais aussi à supprimer toute vie sur terre. Il ne s'agit pas là de nostalgie quelconque sur un état antérieur mythique mais bien de la question fondamentale de la vie, soit la rappropriation de soi totale par chaque individu et l'expression absolue de subjectivités qui ne prennent corps que dans l'échange. S'il est bien entendu que la libération individuelle effective de tous / toutes ne peut être que collective, il s'agit aussi dès à présent de s'attaquer au capitalisme et à l'Etat sans attendre que tout le monde s'y mette souhaitant comme Vaneigem il y a trente ans que " le primat de la vie sur la survie sera le mouvement historique qui défera l'histoire ". (p. 7).

C'est cette lutte et cette liberté que le mouvement d'action directe tente d'actualiser dans les affrontements qui rythme son existence. Cette liberté " se trouve d'évidence présente lors de ces affrontements " (id). De quelle façon ?

L'émeute, comme celle du 18 juin 1999 dans la City, est considérée en elle-même comme un rapport social, une nouvelle façon de réunir des individus supposés a priori isolés. Le mouvement d'action directe est tout plein de glissements de ce type. L'émeute est une forme de lutte à l'intérieur de la lutte de classe, elle n'est pas un rapport social. Mais pour le mouvement d'action directe, elle est un rapport social car la lutte des classes est devenue pour lui l'affrontement de deux entités que rien ne relie entre elles : d'un côté le rapport social capitaliste, de l'autre un nouveau rapport social en construction. La lutte des classes n'est plus le rapport interne de deux classes définies dans un même rapport social qui est celui fondé sur le capital, mais déjà la lutte entre deux rapports sociaux distincts. La classe en lutte étant devenue en elle-même un rapport social, il s'agit de savoir lequel des deux va l'emporter sur l'autre. C'est le capital lui-même qui, en fait, a déjà disparu comme rapport social et c'est normal puisque nous le verrons il n'est ici qu'aliénation.

Le capital n'est plus un rapport social mais une somme de *représentations* aliénantes. Dans un communiqué commentant leurs actions à Seattle, les *Black Blocs* font la liste de ces représentations (p. 22). Les banques, comme " institutions financières clés dans l'expansion des grands groupes " ; Nike et Levi's, comme " produits hors de prix fabriqués dans des sweatshops " ; Mc Donald's, comme " fast food esclavagiste responsable de la destruction des forêts tropicales pour en faire des pâturages à bétail, responsable du massacre d'animaux ; Starbucks, comme fabricant d'une matière première dont les produits sont récoltés par des paysans sous-payés et obligés de détruire leurs forêts ; Warner Bros, comme " monopole médiatique ". Ce n'est pas une critique du capitalisme, mais la liste (par nature infinie) des problèmes sociaux provoqués par le capitalisme, de ses nuisances. " La plupart d'entre nous avaient déjà réfléchi aux effets de la mondialisation de l'économie, du génie génétique, du pillage des ressources naturelles, des transports, des conditions de travail, de la suppression de l'autonomie des indigènes, des droits des animaux (...). " (p.24 -25). Qu'est-ce que le *B.B* aurait à redire au " commerce équitable " avec les petits producteurs andins de café, ou à une entreprise de produits bio respectant les convention sociales ? Le problème n'est pas tout simplement l'exploitation, mais la surexploitation, l'esclavagisme. Dans un texte de synthèse à propos des *B.B*, il est dit qu'il est " possible d'attirer l'attention sur les *exactions* (souligné par nous) des entreprises " (p. 72). En outre, et c'est là que l'on peut le mieux caractériser cette critique, la surexploitation, l'esclavagisme, sont des points de critique au même titre que la destruction des forêts ou le massacre des animaux. Que ces deux derniers points soient une conséquence nécessaire du mode de production fondé sur le capital, ne les met pas au même niveau que l'exploitation, sauf à la considérer comme un scandale parmi d'autres (surexploitation, esclavage). La destruction des forêts n'est pas la contradiction du mode de production capitaliste, l'exploitation oui. La lutte contre la destruction des

forêts ou le massacre des animaux ne sera jamais la communisation de la société. Mais, pour le mouvement d'action directe, ce qui compte ce n'est pas de considérer, à partir du rapport d'exploitation, le capital comme une contradiction en procès, mais d'opposer *deux mondes se constituant face à face*. C'est ce qui distingue la critique sociale de la théorie communiste. Du point de vue de la critique sociale tout a autant d'importance puisque toute dynamique de contradiction interne du mode de production fondé sur le capital a été évacuée. Il ne s'agit plus que de s'attaquer à ce qui *représente l'autre absolu*, puisque l'on est déjà, même si ce n'est que tendanciellement, au-delà. De fait, selon leurs dires, les émeutiers du *B.B* " commençaient à détruire la propriété privée " (p. 23), tout comme les émeutiers grecs du 19 novembre 1999 qui, lors de la venue du président Clinton ont " détruit le centre capitaliste " d'Athènes (p. 20).

Il faut s'attarder un peu sur cette destruction de la propriété privée. La propriété privé est un rapport social et pas une vitrine, mais dire seulement ceci n'avance pas à grand chose dans la critique du mouvement d'action directe, d'abord ils le savent, mais si cela ne change rien c'est qu'il ne s'agit pas d'une " erreur théorique ", mais qu'ils le veuillent ou non d'une pratique et d'une conception de la lutte des classes. Sur la question de la propriété, nous aurions déjà deux mondes qui s'affrontent, celui de la " propriété personnelle ", celui de la " propriété privée ". Donc on peut vivre en dehors du rapport social qu'est la propriété privée. " On doit distinguer la propriété privée de la propriété personnelle. En effet, la seconde est basée sur l'usage alors que la première est basée sur l'idée de l'échange. L'intérêt de la propriété personnelle est que chacun d'entre nous dispose de ce dont il a besoin ou désire. " (p. 25). Notre société serait fondée sur la propriété privée, le capitalisme n'en serait qu'une extension (p. 26), si tel est le cas, la propriété privée et par extension le capitalisme ne sont qu'une perversion de la propriété personnelle, nous n'avons pas là seulement une bêtise, mais une vraie perspective et une vraie revendication citoyenne. Comme exact inverse du démocratisme radical, le mouvement d'action directe est bien souvent contraint de se trouver avec lui des bases communes. Dans toutes les mythologies que la démocratie se plait à raconter sur elle-même, s'il en est une que l'on retrouve depuis l'antiquité, c'est bien celle de la propriété personnelle comme substance du citoyen.

Qu'il l'avoue ingénument, ou qu'il s'en défende dans des postures radicales, le mouvement d'action directe se trouve sur le terrain du citoyen. La raison en est simple, il ne connaît que des individus aliénés, même s'il lui arrive de les appeler prolétaires. L'aliénation suppose la réalité authentique dont on a été dépossédée par l'Etat et le capital, cette authenticité est toujours là sous-jacente prête à secouer les formes étrangères à elle dont l'ont affublée l'Etat et le capital. Cet individu tout plein d'authenticité ne demande qu'à créer les vrais rapports qui lui correspondent, mais si l'on part de l'individu bâtissant, à partir de lui, ses rapports sociaux, ceux-ci seront toujours la démocratie, la propriété, l'échange. Dans un texte relatant les manifestations de Washington (15-17 avril 2000) autour de la réunion du FMI et de la Banque Mondiale, ceux qui, membres ou non des *B.B*, prirent part à leurs actions, sont présentés ainsi : " Ce sont des travailleurs et des membres de syndicats, des étudiants et des professeurs, des punks et des anti-cléricaux,

qui partagent l'idée que le capitalisme global et les institutions qui l'appliquent sur les gens de la planète sont les causes profondes de la pauvreté et de l'érosion de la démocratie planétaire " (p. 31). Lors de ces manifestations, le *B.B* " a focalisé cette fois (à la différence de Seattle où c'était la propriété qui était visée, nda) son énergie contre la répression des libertés constitutionnelles par la police et a ignoré le centre ville commerçant. " (p. 31). A la suite des manifestations de Philadelphie (9 août 2000, Convention nationale du Parti Démocrate), le communiqué du *B.B* précise : nous sommes " réellement déterminés à créer une démocratie réelle et à combattre les vrais terroristes : l'Amérique des multinationales et de l'Etat policier. " (p. 37).

Sous un langage plus radical la vraie démocratie devient : " ce que nous essayons de montrer c'est que l'anarchie est l'essence de la communauté. Les communautés sont en train d'être détruites partout dans le monde et nous tentons de leur montrer à quoi ressemble une communauté autonome : qu'elle est forte et qu'elle agit pour le bien des gens. " (*B.B*, p. 32). Il ne s'agit pas de démocratisme radical, même si la base théorique est commune, mais de la lutte des classes posée comme l'opposition de deux mondes. Abstraction des luttes de classe, le mouvement d'action directe est auto-référent. Le *B.B* et d'autres groupes du mouvement d'action directe comme l'Union Emeutière en viennent à reprendre la théorie du philosophe américain Hakim Bey sur la " Zone Autonome Temporaire ". Ainsi, dans un texte paru dans " Cette Semaine ", " No Pasaran " et " Alternatives Libertaires ", intitulé " Black Bloc, au singulier ou au pluriel... mais de quoi s'agit-il ? ", il est affirmé que, lors de la manifestation de Seattle, " pendant plusieurs heures, certaines parties de la ville furent ainsi libérées des présences agressives de la police comme des multinationales et constituèrent des *zones autonomes temporaires* . " ( texte signé Darkveggy, p. 70). A propos de la manifestation de Nice (7 décembre 2000), *l'Union Emeutière* précise ses buts : pas de " défilé symbolique ", mais " une démarche révolutionnaire pour viser à la destruction complète de telles institutions et du capitalisme (...) Notre lutte se veut dialectique car elle contient à la fois la révolte contre toutes les formes d'autorité et *la création de zones libres et d'expression autogestionnaire* (souligné par nous). " (p. 52 - 53). La chose est systématisée dans le texte de Darkveggy : " Ces moments d'action contribuent à la création momentanée de situations où tout semble possible, où l'ordre bascule, où la ville semble réappropriée, " libérée " en certains points. Ces " zones autonomes temporaires " sont très importantes : il s'agit de tout un travail sur l'atmosphère, sur les possibilités que cela laisse entrevoir aux gens - le fait qu'autre chose est possible, que la merde quotidienne n'est pas une fatalité. Ces instants grisants - où tout le monde semble s'écrouler - sont certes en décalage avec la réalité, qui rappelle en général vite à l'ordre, mais sont bénéfiques et indispensables. Ce sont des coups de pouce qui dynamisent, donnent cette impression que " rien ne sera plus comme avant ", et peuvent être catalyseurs d'énergies, points de départ d'initiatives , de créations et d'action. Sur les murs de Seattle, on pouvait lire " we are winning ! " (" nous sommes en train de gagner ! "). Pour beaucoup, il semble que cela n'ait pas été complètement faux. L'expérience de Seattle et du *Black Bloc* en particulier a considérablement poussé vers

l'avant le mouvement anarchiste nord-américain. Il n'y a qu'à voir la multiplication des actions et du nombre de participant-e-s pour s'en rendre compte... " (p. 73). Le plus important de cette déclaration ce sont les " semble " et les guillemets.

Derrière les " semble " et les guillemets, ce qui se cache dans la théorie et les pratiques du mouvement d'action directe, c'est une réalité présente essentielle de la lutte de classe : l'absence de transcroissance entre le cours quotidien des luttes et la révolution. La raison fondamentale en est simple : la lutte de classe est lutte du prolétariat en tant que classe, la révolution, abolition du capitalisme, est l'abolition de toutes les classes y compris le prolétariat. Pour le mouvement d'action directe, cette absence de transcroissance devient la réalité immédiate de nouveaux rapports sociaux, mais les faits étant, c'est bien connu, un peu têtus, les guillemets et les " semble " enrobent un certain embarras. La disparition de toute transcroissance possible entre les luttes immédiates et le communisme ne signifie pas que le capital et le communisme sont deux mondes s'affrontant, cela signifie que la révolution est un dépassement *produit* par ce cours quotidien, mais un *dépassement*. Le mouvement d'action directe, par définition, saute par dessus le dépassement et sa production, il est *la révolution* en train de gagner parce qu'il est la " préfiguration " du communisme. Il faut qu'il s'étende, sa seule limite est quantitative.

Etant l'autonomisation de la contradiction entre les classes par rapport à son cours quotidien, il doit être à lui-même sa propre référence. Il est exact que dans des phases intenses de la lutte de classe, l'appartenance de classe commence à apparaître comme une contingence, mais c'est un moment interne de la lutte en tant que classe, et non l'apparition d'individus libérés du mode de production capitaliste pour qui celui-ci n'est que *l'autre en face*. Le mouvement d'action directe se recrée une transcroissance sur mesure, ce n'est pas qu'une idéologie, ses actions en sont, pour lui, la réalité concrète et pratique. Le mouvement d'action directe devient sa propre objectivité, tout en sachant que ce n'est qu'une apparence. Ce n'est pas de la schizophrénie. Pour lui, cette " préfiguration ", cette " libération " ne sont que simple semblant tant qu'elles n'ont pas atteint un certain niveau quantitatif d'extension. Ainsi, les " zones autonomes temporaires " ne sont *apparences* que parce qu'elles sont *réalité en devenir* : " we are wining ! ". Le mouvement d'action directe est devenu lui-même la contradiction entre le prolétariat et le capital, il n'a besoin que d'être pour que la contradiction soit. La contradiction est, si lui -même est. Naturellement, il se sait limité, mais ces limites sont la confirmation qu'il est la contradiction, que celle-ci est sa pratique, s'il est limité, c'est qu'il doit se prolonger, se lier. Ses limites le confirment.

Le problème constant du mouvement d'action directe est celui de son extension, d'où son angoisse de l'avant-gardisme, il lui faut appeler l'ensemble de la population à se joindre à lui, mais ne pas être militant. " Nous encourageons la population à saboter de quelque manière que ce soit tout ce qui l'enferme et l'aliène " (communiqué de certains émeutiers du 26 janvier 2001 à Zurich -réunion de Davos -, p. 59). Pour échapper à l'avant-gardisme qui est l'inquiétude au cœur du mouvement d'action directe, il se proclame un autre monde en train de se constituer concrètement face au monde du capital,

son devenir et son but sont donc la “ réappropriation de soi totale par chaque individu ”. Le mouvement d’action directe ne comprend l’opposition au capital que comme aliénation, puisque le capital, comme le déclare ce même communiqué, est un “ monde factice ”. Pour lui, sa seule limite est la trop grande ponctualité de ses actions, il doit construire l’ensemble de la fameuse “ vie quotidienne ”, la “ désaliéner ”.

“ La griserie de ces moments (les grandes manifestations, nda), porte ouverte aux expressions concrètes du rapport de force qui s’établit, permet alors à la liberté de se matérialiser sous formes de *désirs en actes* à la fois négatifs (détruire tout ce qui peut l’être) et positifs, vers le dépassement des séparations. Mais ceci ne prend tout son sens à savoir des attaques contre le capitalisme, que si une nouvelle séparation ne s’opère pas entre ces “ grands moments ” et le reste du temps. (...) la liberté qui peut trouver une expression plus complète bien que toujours partielle lors de ces affrontements, devient vite, de fait, un artifice si elle ne constitue à ces occasions un prolongement de luttes au quotidien. (..) Répétons le encore une fois, il n’existe pas d’alternative dans ce monde, nous en sommes tous / toutes prisonnier(es) et toute tentative de rompre partiellement avec lui ne fera que le renforcer si elle n’arrive pas à dépasser ses propres limites, dont la moindre n’est pas celle de ses aspects *justement* partiels". (Mutines Séditions, présentation générale, p. 8). Le mouvement d’action directe est alors confronté à un double problème : le caractère toujours partiel de ces tentatives de rupture et corollairement le pur subjectivisme qui les guette. J Kellstadt, dans un texte très significativement intitulé “ De la nécessité et de l’impossibilité d’abandonner l’activisme ” tente de sortir du piège en disant en substance : il n’y a pas d’alternative et pourtant il faut faire comme si. Ce texte répond à celui signé Andrew X (SDEF ! - c/o Prior House - Tilbury Place - Brighton BN2 2GY - Royaume Uni), intitulé “ Abandonnez l’activisme ! ”. Le grand problème auquel sont confrontés les deux textes est celui de la nature même du mouvement d’action directe, être l’autonomisation de la lutte de classe par rapport à elle-même, une forme aliénée en quelque sorte pour être compris des activistes. Nous allons commencer par...le premier.

Pour Andrew X, “ l’activiste est un expert du changement social ” (p. 104), il reste donc dans la division du travail. Mais dans ce texte la division du travail est vue à travers les lunettes de Vaneigem : la théorie des rôles. Il en résulte que la division du travail au lieu d’être la théorie de la division de la société en classes, devient une théorie socio-psychologique où s’amoncellent toutes sortes de catégories ramenées au même plan : parent, flic, ouvrier, militant, bourgeois, activiste... la liste est infinie. Enfermé dans son rôle, “ l’activisme est basé sur la fausse conception qu’il n’y a que les activistes qui produisent le changement social - alors que bien sûr la lutte des classes se produit tout le temps. ” (p. 105). Le problème c’est qu’il n’y a aucune précision sur la nature de cette lutte de classe qui se produit tout le temps et plus précisément sur le sujet même du texte : le fondement actuel de cette pratique qualifiée d’activiste. Cependant l’auteur (comme le texte d’Undercurrent, dont nous parlerons plus loin), perçoit un début de contradiction entre “ la forme d’activisme dans laquelle notre activité politique apparaît et son contenu

plus radical ” (id). Pour toutes ces critiques de l’activisme, qui demeurent des critiques internes de celui-ci en demeurant sur sa problématique générale, la grande limite de celui-ci c’est sa séparation de “ la lutte des classes qui se produit tout le temps ”. A partir du moment où, d’après le texte, l’activisme aurait “ changé de contenu ” pour adopter une “ perspective anticapitaliste ” même “ floue ”, il ne resterait que la forme à critiquer. Cette appréciation ne tient pas compte du fait que la généralisation de l’activisme (pour reprendre le terme utilisé dans le texte) est dans sa nature même d’activisme, que cette généralisation est sa généralisation en tant qu’activisme. C’est la dynamique même de ce cycle de luttes qui est abstraite, qui devient un moment existant pour lui-même, donc prend la forme de l’activisme. Le mouvement d’action directe se confirme comme activisme dans cette généralisation. Là où Andrew X voit une contradiction, il s’agit d’un achèvement et il n’y a rien alors d’étonnant à constater : “ Nos méthodes (malgré l’élargissement de notre champ d’action, nda) sont toujours les mêmes ” (id).

Ayant posé une contradiction entre la forme activisme et son contenu plus général sans comprendre que cette généralisation est incluse dans tout activisme conséquent, la révolution est alors définie comme une super-généralisation : “ la ré appropriation de nos vies ”. C’est-à-dire en définitive un super-activisme. “ Détruire tous les spécialismes tel est le contenu de la révolution ” (p. 105). L’activisme et la critique qui lui reste liée, c’est-à-dire celle qui ne le critique qu’au nom de sa propre généralisation ne peut concevoir d’opposition à l’intérieur de la société capitaliste que sur le mode de l’aliénation. Aliénation qui en définitive est la même pour tous les membres de cette société. Il peut bien y avoir un pôle souffrant et un pôle qui se confirme dans cette aliénation, la simple énonciation d’une communauté de situation, inhérente au concept d’aliénation, ne renvoie pas à des classes mais à des individus, à des êtres humains qui se seraient perdus dans l’aliénation et sont appelés à se retrouver. Ceux qui souffrent de cette perte étant, bien entendu, plus à même d’impulser ce recouvrement. La référence à la lutte des classes n’est plus ici qu’incantatoire.

Toute la critique de l’activisme ne peut être alors que superficielle et formelle : critique psychologisante et subjective, il faut changer d’attitude : “ En tant qu’activistes vous niez vos propres désirs ” ; le désir d’activités constantes est “ nourri par le sentiment de culpabilité ” ; “ le groupe se considère comme unique détenteur de la vérité ” etc. (p. 108 à 111). Cette révolution qui ne conçoit le capital que comme aliénation devient une révolution de la vie quotidienne, c’est-à-dire ce fétichisme des rapports sociaux capitalistes réduits à la généralisation de la marchandise. La définition de la marchandise se substitue d’ailleurs habilement, dans le texte, à celle du capital : “ le capital n’est pas une chose mais une relation sociale entre des gens (et donc entre des classes) médiatisée par des choses. ” (p. 108). Ici le “ donc ” est audacieux, la marchandise ne nous donne pas ipso facto les classes et tant qu’on parle de relation sociale médiatisée par des choses, c’est de la marchandise dont on parle, pas encore du capital. Il est vrai que la critique de la vie quotidienne ne peut dépasser le niveau du fétichisme de la marchandise.

L’auteur cherche cependant, en conclusion, à donner une base à l’activisme, à l’expliquer. “ L’activisme est une forme en partie obligée par notre faiblesse (...) Il se peut

que dans des temps d'affaiblissement de la lutte, ceux qui continuent à travailler à la révolution sociale soient marginalisés et viennent à être perçus (et à se percevoir eux-mêmes) comme un groupe séparé des gens. Il est possible aussi que ce phénomène ne puisse être inversé que par un déferlement général de la lutte (...) " (p. 112). L'activisme demeure tout de même l'horizon de cette critique, en effet c'est pour " travailler à intensifier la lutte " qu'il faut " rompre avec l'activisme ". C'est-à-dire qu'il faut être activiste pour rompre avec l'activisme. Il y a toujours dans l'activisme, même lorsqu'il cherche à se critiquer lui-même, cette fausse bonne idée : " faire quelque chose sans attendre que tout le monde s'y mette ". La lutte de classe n'est pas un théâtre où des acteurs décident d'entrer pour y jouer tel ou tel rôle. L'activiste a tellement intégré qu'il est la révolution en marche qu'il se demande toujours pourquoi tout le monde n'est pas comme lui. Il ne s'agit pas de critiquer " faire quelque chose ", parce qu'on est, à un moment donné, à un endroit donné, engagé dans la lutte de classe, mais le clivage entre lui et les autres qui ne font rien, dans lequel fonctionne ce que fait l'activiste, si bien que la vraie raison de son action, même s'il semble s'en plaindre, c'est la supposée inactivité des autres. Lorsque des ouvriers se mettent en grève, ils ne se disent pas qu'il faut faire quelque chose avant que tout le monde s'y mette, l'activiste fonctionne quant à lui dans le monde du choix, il pourrait faire comme ne pas faire. To be or not to be ? that is, the question.

Toute la limite de cette critique formelle de l'activisme est donnée d'entrée dans la définition du capital comme marchandise, dans la compréhension de la lutte de classe comme lutte contre l'aliénation, et finalement, dans la synthèse, qui nous donne la " vie quotidienne " comme cadre et enjeu de la lutte des classes. Chaque individu, dans sa vie quotidienne et dans sa singularité, doit se comporter en révolutionnaire, la révolution devient une question quasiment éthique, un mode de vie, un comportement. Puisque nous ne pouvons qu'être révolutionnaire, dans une " période de calme ", nous devons " intensifier la lutte ", c'est-à-dire la lutte des autres. Dans ce texte, ce qui définit l'activisme, c'est de " faire des campagnes sur des thèmes " (p. 105), en cela l'auteur définit l'activisme comme " essentiellement une forme politique et une méthode d'action adaptée à un réformisme libéral poussé au-delà de ses limites et utilisé à des fins révolutionnaires " (p. 113). En ce sens on ne peut que souscrire à la considération finale selon laquelle : " Historiquement, ces mouvements qui ont réussi à déstabiliser, supprimer ou dépasser le capitalisme n'ont pas tous pris la forme de l'activisme " (id). Sous réserve d'inventaire de ces mouvement qui auraient " dépassé le capitalisme ", on peut même dire qu'aucun n'a pris la forme de l'activisme, pour la simple raison que l'activisme n'est pas une forme, mais un contenu : la lutte de classe devenue une abstraction existant pour elle-même, face au capital. Comme si la lutte de classe n'était pas une contradiction interne du mode de production capitaliste, mais était devenue une entité face à lui, réifiée dans certains comportements, une chose. Ce n'est pas l'activisme en particulier qu'il faut " abandonner ", mais de façon générale cette sempiternelle question du " Que faire ? " qui présuppose l'existence de révolutionnaires et d'une situation qui ne l'est pas. Etre

révolutionnaire devient une nature de l'individu comme être blond ou chauve, ce révolutionnaire par nature, puisque la situation ne l'est pas, ne peut alors que se demander comment il peut amener la situation à le rejoindre. On ne travaille pas à " l'intensification de la lutte ", on ne cherche pas la meilleure tactique possible, la lutte de classe telle qu'elle est comme contradiction interne du mode de production capitaliste suffit amplement à notre activité.

J Kellstadt critique le texte précédent. Pour lui, dans ce texte, le côté objectif de l'activisme, en tant que phénomène social concret et historique est relégué à l'arrière plan, l'activisme n'est plus qu'une mentalité et c'est comme tel que Andrew X le critique. En fait le côté objectif se réduit, chez Andrew X, à une liaison analogique à la division du travail. La critique reprend l'idée selon laquelle les activistes seraient le résultat d'une situation objective, celle de la faiblesse générale de la lutte de classe ou " les révolutionnaires sont bien évidemment marginalisés ". Suit alors une citation de Sam Moss, communiste de conseil des années 30. Il s'agirait donc d'une situation générale qui se répèterait dans chaque période de marée basse des luttes. Toute spécificité de l'activisme a disparu. Les groupes communistes de conseil des années trente étaient certainement isolés, mais, tout aussi certainement, ils n'étaient pas activistes. On peut expliquer la séparation en général, mais pas sa spécificité et c'est celle-ci qui nous intéresse. En outre, la notion même de séparation doit être soumise à la critique. Cette notion n'existe que par rapport à une idée de la révolution, si la révolution n'est que le dépassement produit du mode de production capitaliste, à partir du cours d'un cycle de luttes, il n'y a pas, il ne peut y avoir de séparation. L'idée elle-même appartient à un système qui repose sur " le révolutionnaire " et le communisme comme norme, idée déjà connue et à atteindre.

Kellstadt rejette le subjectivisme d'Andrew X, il introduit donc un peu d'objectivisme, mais pas trop. Il faut, dit-il, une théorie qui articule le subjectif et l'objectif. Ne s'étant pas livré à une critique de l'objectivisme qui le comprenne comme un moment réel de la lutte des classes, donc qui supprime l'opposition elle-même entre subjectivisme et objectivisme, il ne peut que balancer entre les deux. Pour l'auteur, les groupes sociaux dépendent d'une " nécessité historique ", par groupes sociaux nous pouvons, d'après le texte, aussi bien entendre le prolétariat que les activistes ou les flics. Mais attention : " Cette nécessité est en dernière instance générée par l'humain, mais elle apparaît sous une forme aliénée parce qu'elle est court-circuitée par le système de production capitaliste des marchandises. " (p. 121). C'est assez obscur, certainement à cause du court-circuit, mais l'essentiel est d'obtenir un balancement entre objectif et subjectif, le détail de la démonstration n'a pas d'importance. Il doit s'agir d'une variante de la théorie de l'aliénation. Il en résulte que " nous ne sommes pas les esclaves de forces impersonnelles " (id), mais " la dynamique humaine collective par laquelle les groupes sociaux et les professions (flics, curés, activistes) émergent de la division du travail ne peut être niée ou renversée par des actes de volonté individuelle, ce qui correspond au niveau auquel Andrew X situe le problème. " (id). De quoi s'agit-il? De groupes professionnels ou de classes? Etre activistes est-ce une profession ? L'auteur ne parvient

pas à se dépêtrer de son éclectisme et de son balancement : la nécessité historique est générée par l'humain, *mais* court-circuitée par le système de production (celui-ci n'est-il pas humain ?) ; " nous ne sommes pas esclaves... " *mais* " la dynamique humaine collective ne peut pas être renversée... ". Tout ce méli-mélo a une raison d'être : " je crois entièrement en la capacité que les gens ( c'est qui ça ? nda) ont de changer collectivement leurs conditions de vie de manière radicale. " (id). De deux choses l'une où c'est avant ou c'est après la révolution, pour Kellstadt, c'est, comme d'habitude, ni l'un ni l'autre, beaucoup après, mais *surtout* un peu avant.

La définition de la révolution est naturellement le nœud du problème. " La " rupture " (attention aux guillemets, cf. supra, nda) qui permettra à chacun de s'emparer de son moi authentique n'est donc pas conditionné par l'abandon de l'activisme, c'est au contraire " une rupture qui a nom révolution " - et qui est nécessairement un projet collectif des opprimés. " (p. 124). La définition de la révolution demeure dans le cadre théorique de l'activisme ou mouvement d'action directe. S'il existe un moi authentique, c'est que l'aliénation dans laquelle nous vivons n'est que facticité par rapport à ce moi, la révolution est une mise en adéquation du monde et du moi, une réappropriation du premier par le second. Ce moi authentique est mon être véritable que je peux dès à présent opposer à la facticité du capital, j'ai beau savoir que la réappropriation ne pourra être qu'une oeuvre collective, ce moi est cependant personnellement, individuellement, le mien. Il est une référence, déjà existante en moi, qui doit guider ma vie d'individu et j'ai pour devoir de mettre en adéquation celle-ci avec celui-là. La révolution est d'ores et déjà en marche dans ma vie comme une éthique, elle est " action directe ". Nous sommes en plein idéalisme moral, la révolution est devenue un devoir-être du moi contre son inauthenticité. Kellstadt a ouvert ce qui est pour lui la boite de Pandore de l'objectivisme parce qu'il a pris l'objectivisme du mode de production capitaliste au pied de la lettre, c'est-à-dire pour ce qu'il se donne, il ne l'a pas critiqué comme un moment nécessaire dans un rapport social entre la classe capitaliste et le prolétariat. A partir de là, il prend peur. Il a l'objectivisme d'un côté, de l'autre il lui faut le subjectivisme ; il ne lui reste plus qu'à " supporter la contradiction (c'est-à-dire de vivre avec cette contradiction dans toute son ambiguïté et son antagonisme quelque douloureux qu'ils soient) " (p. 122). Pris dans sa contradiction et son inquiétude l'auteur a des accents pascaliens lorsqu'il écrit : " Il faut continuer d'essayer de vivre différemment, de fonctionner différemment et de manière " non aliénée " (ah ! ces guillemets, nda) et de façon anti-hiérarchie dans la pratique. Mais (ah ! le balancement de la dialectique normande, nda) il faut le faire pour créer " une tension " en préfiguration, comme un essai, tout en acceptant l'impossibilité de réussir à le faire exactement comme on le souhaiterait au présent, sans " aucune aliénation ". " (p. 125).

De quoi s'agit-il ? De faire du communisme un mode de vie, un mode d'être, une tension dans la société capitaliste, tout en sachant que cela est impossible. Pourquoi tenter une chose impossible ? Parce qu'on y serait contraint du fait que le communisme c'est d'ores et déjà l'essence de l'homme, son être authentique. Mais alors qu'est-ce que

le capital ? Un détournement factice de cet être authentique. Pourquoi ce détournement a-t-il lieu ? Si la morale et la religion ont des réponses à cela, le texte de Kellstadt se garde bien de poser la question. L'histoire serait une plaisanterie d'assez mauvais goût faite à l'essence de l'homme. Tout est mis cul par dessus tête. La lutte de classe du prolétariat, conformément à ce qu'il est comme classe dans l'exploitation, produit le communisme, elle n'est donc pas sans rapport avec lui. L'immédiateté sociale de l'individu est le dépassement produit contre le capital à partir de ce qu'est le prolétariat dans son rapport au capital, et le prolétariat lutte conformément à ce qu'il est dans cette situation. *De ce rapport historique simple, le mouvement d'action directe fait un rapport mystique, c'est le communisme qui détermine et engendre la lutte de classe du prolétariat, celle-ci n'est telle qu'en se conformément à son devenir*. Dans l'essence authentique du moi authentique, le devenir est sa propre raison d'être, ce qui nous donne le premier commandement du décalogue : " tu ne combattras pas l'aliénation avec des moyens aliénés ". Pourquoi un tel renversement ? Toujours la même raison : le mouvement d'action directe fait de la lutte de classe une entité ayant ses propres lois d'existence et de fonctionnement face au monde du capital. C'est cette raison qu'il faut maintenant approfondir.

Le texte de " Undercurrent ", intitulé " Pratique et idéologie dans le mouvement d'action directe " (auquel nous avons repris la dénomination de ce mouvement) entrevoit la véritable nature de ce mouvement. Ce texte met en avant la déconnexion suivante : " Le mouvement qui a existé autour d'évènements comme le J 18 (manifestation violente dans la City du 18 juin 1999, organisée à l'occasion de la " journée anti-capitaliste " décidée en réponse à la réunion du G 8 à Cologne, nda) et Seattle est largement déconnecté des luttes existantes contre l'offensive que mène le capital contre nous. " (p. 99). Cela est exact, mais s'il est déconnecté, la déconnexion est son fondement et son contenu. C'est le propre mouvement actuel de la lutte de clase qui s'autonomise du cours empirique (pragmatique) des luttes. La relation contradictoire au capital qui définit le prolétariat dans ce cycle de luttes, c'est-à-dire sa dynamique même, s'éloigne de lui comme représentation et mystification, si bien que cette dynamique finit par se représenter pour elle-même détachée d'elle-même. Le mouvement d'action directe vit alors dans les formes et les catégories de cette représentation qui devient sa réalité et s'impose comme le théâtre de l'activité anti-capitaliste. C'est une idéologie, c'est-à-dire une pratique qui finalement fonctionne à l'aise dans toutes les formes réifiées de la reproduction de ce mode de production, en ce qu'elle ne se conçoit elle-même que comme l'opposition à toutes ces formes de la réification. Cette déconnexion n'est pas une limite qu'il lui faudrait franchir, mais sa nature même.

Le mouvement d'action directe est lui-même une *représentation* de la lutte contre le capital, il est la dynamique de ce cycle devenue autonome, devenue représentation d'elle-même. Ce cycle se caractérise par la fin du " vieux mouvement ouvrier " ce que nous préférons appeler " programmatisme ", c'est-à-dire la fin de la révolution comme processus d'affirmation du prolétariat, la caducité de toute période de transition à l'issue de la montée en puissance du prolétariat à l'intérieur de la société

capitaliste, la fin de la transcroissance entre les luttes immédiates et la révolution, la fin de l'identité ouvrière confirmée dans la reproduction même du capital. Dans ce nouveau cycle de luttes, la contradiction entre les classes se situe au niveau de la reproduction du mode de production, c'est-à-dire au niveau de leur propre reproduction, la conséquence essentielle c'est l'identité entre la constitution du prolétariat comme classe et sa contradiction avec le capital, c'est la dynamique de ce cycle et simultanément sa limite : la classe n'existe que contre le capital, ce dernier est toujours à même de lui renvoyer sa constitution comme sa limite car elle est alors une catégorie de sa propre reproduction. Avec le mouvement d'action directe, la limite a disparu, plutôt elle est totalement rejetée à l'extérieur : être une classe sans confirmation d'elle-même dans la reproduction du capital, être une classe qui se produit dans le capital, dans la contradiction avec le capital qu'est l'exploitation, ce qui est un rapport, s'autonomise en une essence, un mode d'être qui ne peut être alors que celui de quelques-uns, un style de vie (ce que relève, sans l'expliquer *Undercurrent*, si ce n'est par l'explication passe-partout de l'isolement). Cela peut aller jusqu'à la proclamation grotesque et tautologique : " puisqu'on est contre le capital, on est le prolétariat " (*Collective Action Notes*, reprenant une citation d'*Aufheben*, p. 29). La contradiction entre le prolétariat et le capital c'est eux-mêmes, le mouvement devient auto-référentiel, il faut que la population (les gens) se joignent à eux, il faut que eux-mêmes soient tout le temps ce qu'ils sont dans ces moments " où l'atomisation se brise " (p. 54).

La contradiction entre le prolétariat et le capital n'est plus un rapport interne au mode de production capitaliste, mais devient un rapport externe. En s'autonomisant, cette contradiction, qui est la dynamique de ce cycle, transforme les pratiques de la lutte de classe, multiformes parce que contradictions à l'intérieur des catégories du capital, en une pratique particulière ayant ses règles et ses acteurs. Plus cette pratique autonomisée conçoit ses propres limites en tant que pratique autonomisée (être un moment particulier, se relier aux luttes " ordinaires " quotidiennes, se joindre aux luttes " à partir de la production "), plus elle se confirme dans son autonomisation, en ce que toutes ses limites non seulement lui apparaissent comme une question de relations, mais encore le sont, pour elle, réellement. Plus elle cherche à abolir ces limites, plus elle se confirme, pour elle-même, comme la dynamique de ce cycle devenue autonome.

" Le capitalisme est essentiellement un système de production ". Mais "aucune des actions séduisantes et inspirées qui se sont placées sous la bannière de l'anti-capitalisme n'ont été le moins du monde centrées sur le procès de production. A la pace, le centre d'intérêt fut le capital financier, les institutions monétaires internationales et l'opposition illusoire entre commerce libre et commerce équitable. Les cibles, que le milieu d'action directe avait choisies ainsi, représentaient les mécanismes du capital pour réguler des décisions déjà prises au niveau du procès de production " (Undercurrent, p. 99). Il n'y a là rien d'étonnant, dans le mouvement d'action directe, si l'on ne comprend pas cette carence comme limite mais comme inhérente à sa nature. Cependant, le mouvement d'action directe pourrait (avec difficulté) *intervenir* sur le procès de

production, cela ne changerait rien à sa nature. La contradiction qu'est l'exploitation, l'extorsion de plus-value, ne serait là que pour faire voir, sous les classes, le mécanisme qui, pour ce mouvement, est le mécanisme réel : l'aliénation de l'individu, sa perte de lui-même en tant qu'individu. Le prolétariat n'étant qu'une figure sociale à abandonner comme préalable à la révolution. La dynamique de la lutte de classe ayant été autonomisée, il faudrait alors que s'opposent deux êtres distincts reliés par un rapport d'oppression, de domination, c'est-à-dire non-nécessaire. Nous aurions d'un côté l'homme (l'être générique pour les philosophes qui ne manqueront pas d'apparaître dans ce mouvement), de l'autre le capital : un individu donné a priori face au capital auquel il se soumet sous la figure du prolétaire. La définition des classes serait déjà dépassée dans cette opposition. Il faut toujours au mouvement d'action direct une norme de référence qui ne le renvoie pas en dehors de sa subjectivité, une norme qui transcende la contradiction entre les classes et seulement au nom de laquelle celles-ci deviendraient momentanément signifiantes.

Nous partageons tout à fait les positions défendues par *Undercurrent* selon lesquelles " l'anti-capitalisme n'est pas une idée que les gens peuvent prendre en passant, mais une tendance, un mouvement surgissant de nos conditions sociales (la première d'entre elles est notre rapport au travail) qui vise à détruire le capital dans son ensemble. (...) En échouant à identifier des situations " séduisantes et inspirées " à l'extérieur des siennes propres, le mouvement d'action directe se tient aux marges des antagonismes sociaux. La plupart de ses préoccupations n'émergent pas de conditions sociales immédiates mais sont dans de nombreux cas le résultat de considération essentiellement morale qui accompagnent un mode de vie spécifique. Nous assistons ainsi au spectacle bizarre d'activistes de l'action directe en train de choisir à quelles luttes prendre part, un reste du background de l'action directe conçue comme un supermarché des problèmes partiels. " (p. 99). La critique continue en qualifiant l'action directe de " position de spécialistes des luttes subversives " et de " violence qui semble détachée de la réalité sociale qui l'a produite " (id).

Tout cela est une parfaite description du mouvement d'action directe mais en reste soit à une dénonciation de ce mouvement, soit à une critique qui n'y voit que des limites et non sa nature. Il ne s'agit pas d'une critique qui intègre la raison d'être de ce qu'elle critique, elle ne peut donc parvenir à la compréhension de la nature de ce qu'elle critique et en reste à des critiques de détails, sans les relier entre elles. Sans fournir le fondement de ce qu'elle critique, elle conforte ce qu'elle critique, car elle suppose que ce mouvement pourrait tout aussi bien ne pas être comme il est. C'est ce que suppose en fait la question de départ du texte d'*Undercurrent* sur la contradiction qui existerait entre la " pratique radicale " du mouvement et les " expressions idéologiques " qu'il se donne. Mais la " pratique subversive " (p. 96) du mouvement d'action directe n'est rien d'autre que celle adéquate à l'identification du capital avec ses apparences les plus superficielles. Pour parler de pratique subversive, *Undercurrent* se limite à un aspect purement formel de l'action : la violence contre la police, la destruction de la propriété (que les *B.B* définisse comme " un ensemble d'objets inanimés ", p. 76). L'activisme du mouvement

d'action directe est parfaitement décrit mais n'est pas expliqué. C'est comme si l'on se contentait de critiquer la religion sans critiquer sa base matérielle profane. Or ce n'est que la révolution de cette base matérielle qui est la critique de la religion, de même la critique du mouvement d'action directe est la pratique profane de la lutte de classe et le dépassement qu'elle produit à partir d'elle-même. Le prolétariat est une classe révolutionnaire parce qu'il est une classe du mode de production capitaliste, c'est cette appartenance qui est profane.

On peut, en partie, expliquer le mouvement d'action directe par " l'absence d'un vaste mouvement de contestation de la normalité capitaliste " (p.98). Mais pourquoi cette absence a comme résultat spécifique le mouvement d'action directe ? Pour *Undercurrent*, le mouvement d'action directe n'aurait " jamais essayé de dépasser la nécessité immédiate et de se diriger vers la création d'une base à long terme pour les luttes anti-capitalistes. " (p. 97). Justement, le mouvement d'action directe n'existe que parce que la lutte de classe ne comporte plus la possibilité de la création d'une " base à long terme pour les luttes anti-capitalistes ". La situation de l'identité ouvrière et de sa montée en puissance comme transcroissance du processus révolutionnaire à l'intérieur du mode de production capitaliste est morte et rien ne la ressuscitera. Le mouvement d'action directe est la forme autonomisée de la contradiction entre les classes qui résulte de cette absence.

Pour le prolétariat, sa constitution comme classe dans sa contradiction avec le capital, sans que la reproduction de celui-ci ne confirme une identité existant pour elle-même dans cette reproduction, de *rapport* devient, avec le mouvement d'action directe, un *être*. Un être qui, en tant que tel, ne peut qu'être permanent pour être cette constitution en classe. Ce *être révolutionnaire en permanence* est une extériorité face au capital, un style de vie, *le rapport s'est incarné*. Le mouvement d'action directe en vient nécessairement à diviser la société en deux parties, dont l'une est élevée au dessus d'elle (la société) et pas seulement au dessus de l'autre partie, en effet cette partie se définit elle-même comme " tension ", " préfiguration " du changement général des circonstances sociales, ils sont les nouveaux monarques éclairés. La coïncidence du changement des circonstances et de l'activité humaine, ou auto changement, a été brisée.

Alors que le prolétariat est révolutionnaire justement *parce qu'il n'est pas autonome*, le mouvement d'action directe n'a d'existence que *pour lui-même*, que s'il est sa propre référence : la pratique activiste. Le cœur théorique qui autorise cette autoréférence comme préfiguration d'une autre société et les élans pratiques qui l'accompagnent, c'est la transformation d'une contradiction (interne par définition) en opposition. Quand une contradiction devient opposition, rapport externe, elle se définit elle-même comme aliénation, elle renvoie alors à une essence : l'homme. C'est cette nature humaine qui donne du contenu, de la matière, au mouvement d'action directe et qui est son dernier mot. S'il s'agit de se réapproprier son " moi authentique " contre la facticité du monde du capital qui éloigne de nous ce que nous sommes réellement, l'histoire n'est alors qu'un moyen terme, un moment posé a priori dans la définition de l'essence humaine. La nature de cette histoire est présupposée comme aliénation. Nous

partons d'une identité (puisqu'il y a perte, extranéisation etc.) pour revenir à une identité, entre les deux il ne peut y avoir que perte de cette identité. Mais attention, cette perte n'est elle-même qu'une forme de l'identité, son devenir nécessaire pour se retrouver, l'identité négative. L'histoire découle de la vraie réalité de l'homme qu'il retrouve au terme de l'aliénation. Dans le concept d'aliénation, la séparation entre le travail et la propriété ou le travail et le capital, le travailleur et ses produits, la séparation entre les hommes est ramenée au mouvement d'un être unique, l'homme, la séparation n'est jamais réelle. Si je conçois le capital sur le modèle des " forces essentielles de l'homme transposées face à lui ", j'aurai " l'Homme " des deux côtés : comme travail et comme capital. La scission de la société en classes n'a alors aucun sens, aucune réalité, elle n'est qu'une forme qui a déjà en elle son dépassement comme sa résolution et non son abolition, parce que la scission est absurde, c'est-à-dire quelque chose qui porte déjà en elle qu'elle n'a aucun sens par rapport à elle-même puisqu'elle n'est en tant que scission qu'un moment de l'existence de l'identité. Elle devient irrationnelle et doit quitter la scène de l'histoire. Cela est absolument différent de concevoir cette séparation et cette transposition comme mouvement du travail salarié et du capital, là il n'y a plus d'être unique qui scissionne tout en continuant à chapeauter l'ensemble, ce que sous-entend nécessairement le concept d'aliénation. Chaque terme est alors donné dans sa réalité singulière dont on produit l'implication réciproque. La " transposition " ne ramène pas à un être unique, mais à un rapport social de production, dans lequel le capital est transposition des forces sociales du travail ; parce que ce travail est travail salarié, il est lui-même transsubstantiation. Dans l'idéologie de l'aliénation, son dépassement est la Vérité de l'Homme qui, même défini comme une histoire, fait en vérité de celle-ci un de ses prédicats. Le communisme devient la réalisation de l'essence humaine, l'aliénation ne peut être posée que si l'on a déjà posé le retour de ce qui est aliéné dans le sujet. L'aliénation implique sa suppression dans sa propre structure conceptuelle et non comme une histoire, qui n'est pour elle qu'un détail, sur laquelle elle n'a, en fait, rien à dire, et dont elle est toujours prête à se passer car, pour l'aliénation, l'histoire n'est pas production, le " moi authentique " est déjà là.

Le concept d'aliénation, avec son complément l'essence humaine (le moi authentique et autres baudruches), devient la base de la méthode la plus commode de la critique sociale, il a ceci de particulier de pouvoir être appliqué à tout et à n'importe quoi. Un de ses sujets de prédilection est l'Etat, ce sera alors la séparation entre la vie générique universelle contemplée dans l'Etat et la vie personnelle. Tout cela n'est pas " faux " c'est la méthode qui l'est et qui, après avoir été le complément spirituel de tous les réformismes, est devenue la bouée de secours de toutes les théorisations barbotant dans la disparition du programmatisme. Parce qu'il est une abstraction de la dynamique de ce cycle de luttes et justifiant son autoréférence par le concept d'homme ou d'humanité, le concept d'aliénation est essentiel dans le constitution théorique et pratique du mouvement d'action directe.

Cependant, la question essentielle n'est pas de reconnaître dans le mouvement d'action directe la vie autonomisée de la dynamique de ce cycle, mais d'expliquer que cette dynamique se détache d'elle-même et se fixe dans les nuages du mouvement

d’action directe, constituant ainsi un royaume autonome de la lutte de classe. Ce détachement ne peut s’expliquer que par l’auto déchirement de cette dynamique, son auto contradiction. Que la contradiction entre le prolétariat et le capital n’existe maintenant qu’au niveau de la reproduction d’ensemble du mode de production, c’est-à-dire se confonde avec le mouvement qui produit et reproduit les classes, nous donne bien la capacité de la lutte du prolétariat d’abolir le capital comme sa propre abolition, mais nous donne simultanément le cours de la reproduction du capital comme pouvant être la résolution constante de cette contradiction qui passe inexorablement par le développement du capital comme la médiation de son dépassement. La dynamique de ce cycle est simultanément ce qui produit, sous leurs formes spécifiques, les limites des luttes actuelles. Le mouvement d’action directe veut l’un sans l’autre et fait, par là, de la dynamique de ce cycle une abstraction, parce que c’est la réalité de la lutte de classe qui s’auto déchire.

## Pour en finir avec la critique du travail

La critique du travail ne peut avoir d'objet et se justifier elle-même que si elle construit son objet antérieurement aux rapports sociaux, mais alors elle devient purement spéculative ; inversement si ce sont les rapports sociaux historiquement déterminés qu'elle se met à critiquer, elle entre alors en contradiction avec son premier moment de formalisation abstraite de son objet. La critique du travail voudrait le travail comme rapport social antérieurement à tout rapport social. La critique du travail est une impasse. Premièrement, elle construit un objet d'analyse qui est le travail en soi ; deuxièmement, elle veut déduire de l'analyse de cette activité, qui telle qu'elle l'a posée est une abstraction spéculative, les rapports sociaux contradictoires dans lesquels évoluent les hommes. Cela, soit par un développement contradictoire interne de cette activité, soit de par un caractère irréductible à l'aliénation que, par nature, cette activité possèderait. Les modulations particulières de cette impasse générale aboutissent toutes à la transformation de la critique de la société capitaliste et de son rapport social fondamental, l'exploitation, en critique du travail, critique de l'activité.

Le sujet abordé ici est en conséquence un peu paradoxal. Il s'agit de définir le travail pour dire que le travail n'est pas un objet de la critique théorique. Cela pour deux raisons : la "critique du travail" est comme théorie une impasse ; l'abolition du travail ne passe pas par la "critique du travail". Notre démarche est cependant nécessaire, car, si le travail n'est pas un objet de la critique théorique et si sa critique ne mène à rien, la critique théorique ne peut en revanche faire l'impasse sur les idéologies de la "critique du travail". C'est donc comme un moment de la critique de ces idéologies, qu'il est nécessaire de critiquer la notion de travail en tant qu'objet de cette critique et parce que cette notion de travail joue un rôle actif, pratique, de mise en forme des luttes dans les courants les plus radicaux du démocratisme radical.

La grande limite de toute "critique du travail" réside dans le fait qu'elle a placé dans l'activité, comme essence de celle-ci, ce qui est le fait de rapports sociaux. En cela, elle se réfère toujours à la production feuerbachienne du "travail aliéné" développée dans les "Manuscrits de 1844". Sur le modèle de la religion, le fondement du concept de "travail aliéné" est que l'objet produit par l'ouvrier apparaît comme l'objectivation de l'essence de l'homme qui lui devient étrangère. Il n'y a de concept de "travail aliéné" que si l'on suppose une essence de l'homme comme être générique qui se perd et se retrouve, qui ne s'est perdue que pour se retrouver. Comme il le dit lui-même dans la courte "Préface" des "Manuscrits...", Marx trouve dans la philosophie de Feuerbach la base positive pour mener la critique de l'économie politique à laquelle il cherche un "fondement en raison". Ce fondement, c'est l'homme comme être générique d'une part, et

d'autre part l'aliénation dont le paradigme est l'aliénation religieuse. Le concept de travail aliéné est construit sur ces fondements. "Nous avons considéré l'acte d'aliénation de l'activité humaine pratique, le travail sous deux aspects : premièrement, le rapport de l'ouvrier au produit du travail (...) Deuxièmement le rapport du travail à l'acte de production (...) Or nous avons à tirer des deux précédentes, une troisième détermination du travail aliéné. (... suit la définition de "l'être générique", nda). Par le travail aliéné, l'homme n'engendre donc pas seulement son rapport avec l'objet et l'acte de production en tant que puissances étrangères et qui lui sont hostiles ; il engendre aussi le rapport dans lequel d'autres hommes se trouvent à l'égard de sa production et de son produit et le rapport dans lequel il se trouve avec ces autres hommes." (d°, Ed. Sociales, p. 61-65). Les catégories de l'économie politique, et en premier lieu celle de propriété privée, peuvent alors être déduites du travail aliéné. Mais ces catégories qui "expriment" le travail aliéné "dans sa réalité" (d°, Ed. 10 / 18, p. 159), ne sont elles-mêmes, en tant que formalisation de rapports sociaux, que la manifestation de l'auto aliénation de l'homme qui est le principe premier, fondant "en raison" les catégories de l' économie politique. Notre lecture des "Manuscrits..." est tellement déterminée par notre connaissance globale de l'œuvre de Marx, que nous avons du mal à lire ce qui est écrit : le "travail aliéné" est le fondement et le principe de tous les rapports entre les individus tels qu'ils existent dans la société. Le mouvement premier, fondateur, est celui de l'auto aliénation de l'homme à l'égard de lui-même, tout le reste en découle : l'ouvrier, le travail aliéné (permettant de "matérialiser" l'auto aliénation de Feuerbach), la propriété privée, etc. Le point de départ c'est l'auto aliénation de l'homme comme être générique : l'auto mouvement de son essence, celle-ci définie comme genre, comme une universalité interne liant les individus de façon naturelle ( ce qui sera critiqué dans la 6° thèse sur Feuerbach). D'où, deux conséquences : l'incapacité à faire de l'histoire une réalité et, corollairement, la question téléologique par excellence, parcourant tout le texte et à laquelle Marx n'apporte aucune réponse : "Comment l'homme en vient-il à aliéner son travail, à le rendre extérieur à soi. Comment cette aliénation se fonde-t-elle dans la nature du développement de l'humanité. Car lorsque l'on parle de la propriété privée, on croit avoir affaire à une chose extérieure à l'homme, tandis que lorsqu'on parle du travail, on a directement affaire à l'homme lui-même. Cette nouvelle position de la question implique déjà sa solution." (d°, p. 162). Solution qui doit être si évidente que Marx ne la formule jamais explicitement quand il pose la question.

Marx dépasse ce qu'il appelle 'l'étrange discours de l'économie politique", "qui dissimule l'aliénation dans l'essence du travail en refusant de considérer le rapport direct entre l'ouvrier (le travail) et la production." (d°, p. 154). Le rapport direct entre l'ouvrier et la production qui est pour lui la perte de son produit, sa déréalisation, devient "le travail aliéné" c'est-à-dire "le rapport essentiel du travail" ; l'aliénation est bien mise dans l'essence du travail, mais c'est comme rapport du travail à l'essence de l'homme, ou mieux mouvement de l'essence de l'homme comme travail : "le travail est le devenir de l'homme dans l'aliénation". Cette "solution" à la "nécessité de l'aliénation" (tel est le titre sous lequel Marx formule les questions précédentes), c'est dans le dernier chapitre des

"Manuscrits..." qu'il faudra aller la chercher sous la forme d'une compréhension "réaliste" de la négation de la négation hégélienne : la nécessité de l'aliénation est de produire les conditions de sa suppression, nous sommes en pleine téléologie, à laquelle Marx règle son compte de façon encore ambiguë dans "L'Idéologie Allemande". La critique du travail n'est dans les "Manuscrits..." que la critique de l'auto aliénation de l'essence de l'homme. Toute critique du travail fonctionne de cette façon là, dans la mesure même où elle part de l'aliénation de l'activité d'un sujet pour déduire le "cadre social" de cette aliénation, même s'il est évident que toutes n'ont pas la "tenue théorique" de celle des "Manuscrits...". Supprimez l'essence de l'homme comme genre, comme cette universalité abstraite et naturelle inhérente à chaque individu et les liant entre eux, vous avez alors la sixième thèse sur Feuerbach, et vous avez supprimé la légitimité de cette critique du travail comme fondatrice de celle de toutes formes historiques des contradictions sociales particulières.

Ne confondons pas "le travail aliéné" tel qu'il fonctionne dans les "Manuscrits..." et l'aliénation du travail que l'on retrouvera dans les "Fondements..." ou dans "Le Capital". Dans le premier cas, le "travail aliéné" est l'auto mouvement de l'essence de l'homme comme être générique ; dans le second, il n'est plus question d'essence de l'homme, mais de rapports sociaux, historiquement déterminés, dans lesquels le travailleur est séparé en totalité ou en partie de ses conditions de travail, de son produit et de son activité elle-même (la petite production marchande, de par l'échange des produits et donc leur production comme marchandise, est également une aliénation du travail).

Si l'on ne cherche plus la cause de l'aliénation, et plus précisément de l'exploitation, dans l'activité elle-même comme travail, recherche qui ne peut dépasser la formulation d'une anthropologie négative devant se renverser en anthropologie positive, ce n'est pas pour autant que la critique des rapports sociaux n'intègre pas celle du travail et que l'on considère celui-ci comme une activité éternelle. Notre définition du travail n'est pas une définition a priori, nous la produirons ici, d'une part comme critique de la "critique du travail", considérée comme une limite dans la lutte de classe en général telle qu'elle se caractérise en subsomption réelle du travail sous le capital (dans la lutte des chômeurs et précaires cela est apparu clairement à la fois comme son point extrême et comme la formalisation de ses limites), et d'autre part dans l'abolition et le dépassement du mode de production capitaliste. Ce n’est qu’à partir de cette double critique qu'il faut chercher ce qu'est le travail et son abolition, sans cela on retombe inévitablement, de par la forme même que l'on donne à l'exposé, dans une perspective où les rapports sociaux contradictoires du mode de production capitaliste, la lutte de classes, l'abolition du système capitaliste, apparaissent comme des développements et des formes successives du Travail se réalisant. L'important pour la compréhension de l'exploitation, sa critique, et son abolition, ce sont les rapports sociaux qui font que l'activité humaine est travail, l'important est donc l'abolition de ce rapport (la séparation d'avec la communauté) et non l'abolition du travail en elle-même, chose qui n'a aucune dynamique intrinsèque et aucun sens. Cependant, pour ne pas être trop sévère avec le lecteur, nous lui concèderons une petite "définition", en guise de morale provisoire (même si cela est contraire à nos

principes). Dans le dépassement du mode de production capitaliste et donc du travail salarié qui est son rapport social fondamental, il apparaît que la production des rapports entre les individus n'est plus soumise à, médiée par, l'activité de l'homme comme être objectif, qui, médiation entre l'activité individuelle et l'activité sociale, est par là-même la maîtresse et l'objet de leur rapport. Le travail est l'activité de l'homme comme être objectif dans la séparation de l'activité individuelle et de l'activité sociale, il devient par là la substance de son faire-valoir social. Cette séparation n'a pas elle-même à être produite (ni à partir du travail, ni de l'activité en général, ni de l'essence de l'homme, ni de l'être générique, etc.), sauf à vouloir produire qu'il y a eu "de l'histoire". Avec l'abolition du capital, c'est l'homme lui-même, le libre développement de son individualité, qui deviennent le but, le moyen, l'objet de cette activité objective.

Si nous devons éliminer la "critique du travail" comme fondement de la critique communiste du mode de production capitaliste, il y a également une autre "erreur" à éliminer : celle du travail comme "activité éternelle". S'il est très facile de dire que le communisme est abolition du travail en se donnant une définition du travail sur mesure, on rencontre cependant un obstacle de taille avec la définition du travail comme activité "éternelle", indépendante de toutes les formes sociales dans lesquelles elle s'effectue. Cette définition du travail revenant très fréquemment chez Marx, nous choisirons celle qui est donnée au Livre I du "Capital" : "Le travail est de prime abord un acte qui se passe entre l'homme et la nature. L'homme y joue lui-même vis-à-vis de la nature le rôle d'une puissance naturelle. Les forces dont son corps est doué, bras et jambes, tête et mains, il les met en mouvement, afin de s'assimiler des matières en leur donnant une forme utile à sa vie. En même temps qu'il agit par ce mouvement sur la nature extérieure et la modifie, il modifie sa propre nature, et développe les facultés qui y sommeillent." (op. cit. Ed. Sociales, t. 1, p. 180). Et page 186 : "L'activité qui a pour but la production de valeurs d'usage, l'appropriation des objets extérieurs aux besoins, est la condition générale des échanges matériels entre l'homme et la nature, une nécessité physique de la vie humaine, indépendante par cela même de toutes ses formes sociales, ou plutôt également communes à toutes." Ce travail éternel se définit donc comme transformation de la nature et transformation de l'homme lui-même, et définit le monde concret comme "activité humaine" (thèses sur Feuerbach).

Comment nous y prendre avec ce "travail éternel" ? On pourrait dire qu'une telle définition du travail, dans sa généralité, est aussi vraie qu'inutile. Mais ce serait insuffisant, car c'est de la même façon qu'avec le "travail aliéné" qu'il faut s'y prendre. Ils sont le côté pile et le côté face de la même erreur : ne pas considérer l'activité humaine comme essentiellement définie par les rapports sociaux, mais ceux-ci par les caractéristiques définies dans celle-là. Ce travail sous cette forme la plus générale est lui-même une abstraction qui n'existe et ne devient réelle que dans le mode de production capitaliste. Marx "glisse" de cette abstraction définissant le travail en général au travail comme "activité éternelle", ontologique. *C'est la généralité du travail abstrait qui, investie d'un contenu concret, devient le "travail éternel", ontologique, nous sommes au cœur du programmatisme*.

A partir de "La situation des classes laborieuses en Angleterre" et de "L'Idéologie Allemande", Engels et Marx en arrivent à l'analyse du travail à partir des hommes qui agissent et existent réellement. "Plus que tout autre, le socialisme et le communisme allemand sont sortis de prémisses théoriques ; nous autres, théoriciens allemands, connaissons encore beaucoup trop peu du monde réel pour que les circonstances réellement données fussent à même de nous amener immédiatement à réformer cette "réalité mauvaise". Au moins, parmi ceux qui représentent publiquement de telles réformes, il n'est pas un qui ne soit venu au communisme par l'intermédiaire de Feuerbach, dissipant la spéculation hégélienne. Les conditions de vie réelles du prolétariat sont si peu connues parmi nous que même les sociétés bien intentionnées "pour le relèvement des classes laborieuses" où notre bourgeoisie traite maintenant la question sociale à tort et à travers, partent constamment des opinions les plus ridicules et les plus insipides sur la situation des travailleurs." (Engels, "La situation des classes laborieuses en Angleterre", Ed. Costes, t. 1, "Avant-propos", p. XLIX ). Dans cet ouvrage, qui ouvre un renversement de perspective théorique, parce qu'il définit un nouvel objet à la critique théorique (tout comme Marx qui au même moment découvre, à Paris, le mouvement ouvrier organisé), l'aliénation du travail n'est plus "le travail aliéné" ; quelles que soient les analyses en termes de dépossession induite du "travail aliéné". Le caractère essentiellement nouveau de l'approche d'Engels est de considérer le travail tel qu'il existe dans des rapports sociaux historiquement déterminés et de faire de cela son point de départ théorique.

Sans en avoir formulé les présupposés théoriques tels qu'ils seront énoncés dans les "Thèses sur Feuerbach", le point de départ d'Engels dans la façon dont il considère le travail, c'est "l'essence de l'homme comme l'ensemble des rapports sociaux", ce n'est pas le travail aliéné comme auto-mouvement de l'essence de l'homme, comme genre. La misère de la classe ouvrière doit être cherchée dans le système capitaliste lui-même comme système d'exploitation avec les formes concrètes de développement de la division du travail et du machinisme qui sont les siennes. Le procès de travail confirme la situation sociale : le travail n'est qu'une activité dégradante et aliénante. Le travail ne connaît plus aucune définition a priori et même les formes du procès de travail perdent le caractère encore spéculatif qu'elles peuvent avoir dans "L'Idéologie Allemande" (cf. le rôle conféré à la division du travail dont le mouvement est parfois "limite" d'être considéré comme l'histoire se réalisant). Le travail n'est plus qu'une activité dans laquelle se réalisent les rapports sociaux : "Dans toutes les autres formes d'esclavage, l'esclavage est dans les circonstances. Là seulement (avec le capitalisme, nda) il est transporté dans le travail lui-même." (Simone Weill, "La condition ouvrière", p. 124). En soi l'activité n'est rien de signifiant, il n'y a plus de problématique de l'activité ou du travail dès que l'on quitte la spéculation ou l'anthropologie, dès que l'on quitte "l'essence de l'homme". Le concept de travail est alors, paradoxalement, à dégager de cet évanouissement dans les rapports sociaux concrets historiquement déterminés. Le travail ontologiquement défini a disparu. Si nous pouvons continuer à dire que, dans la succession des modes de production, le

travail est l'activité d'appropriation de la nature et de transformation / production de l'homme lui-même, nous ne sortons plus de sa définition comme une activité qui n'a aucune définition en soi, mais seulement défini comme les rapports sociaux en tant qu'activité. Après avoir défini le travail comme une activité aliénée, dégradante, une perte de soi, etc., les idéologues du travail (que ce soit les apologistes ou les négationnistes) ont bien du mal avec le fait que celui-ci demeure cette activité d'auto production de l'homme. C'est qu'encore une fois ils ne considèrent pas le travail comme activité ne se définissant que via son investissement par les rapports sociaux, mais comme activité de l'Homme qu'ils cherchent dans l'activité de l'ouvrier.

Ce que l'ouvrier perd (contrôle, association, savoir-faire, produit...), c'est la machine, l'organisation du travail qui lui fait face comme capital, et dans le capital, qui le gagne (attention il ne s'agit pas de vases communicants : ce qui est "approprié" par le capital est créé - hormis les premiers temps de la subsomption formelle du travail sous le capital - en tant qu'approprié par le capital : la coopération et les forces sociales du travail en général). En conséquence, l'activité de travail de l'homme ne perd ni ne gagne rien. On pourrait même évoquer ici le thème hégélien de la "ruse" interposée par l'homme entre lui et l'objet du travail qui n'est pas forcément la nature, mais la nature toujours déjà humanisée. "Cette activité, ce travail, cette création matérielle incessante des hommes, cette production en un mot, est la base de tout le monde sensible tel qu'il existe de nos jours." (Marx, "L'Idéologie Allemande", Ed. Sociales, p. 56). Cette activité ne renvoie pas à une ontologie fondée (positivement ou négativement) sur le travail, à une essence humaine dont il serait la substance, mais renvoie à ses formes concrètes historiques, à "l'ensemble des rapports sociaux", qui sont le contenu de cette activité. En cela, elle peut être pour l'ouvrier, dans ces rapports sociaux, la négation complète de toute activité, de toute manifestation de soi, sans que pour autant soit nié le travail comme "la création matérielle incessante de l'homme". Elle n'est telle qu'en étant niée du côté de l'ouvrier, et en se cristallisant dans le capital fixe et dans l'organisation du travail face à l'ouvrier. Le travail comme cette activité d'auto production est tout simplement le rapport du capital. Lorsque l'on aborde la notion de travail comme travail en général, la puissance du travail objectivée dans le capital fixe n'est pas en contradiction par rapport au travail en général, ce dernier étant tout autant le travail vivant que le travail objectivé. On ne peut pas par exemple parler d'inessentialisation du travail en ayant en vue le travail en général, l'inessentialisation du travail ne se rapporte qu'à l'inessentialisation du travail vivant, dans le rapport de production du capital, c'est-à-dire en tant que travail productif de plus-value. Que l'on cherche à sauver le travail en général ou à l'abolir, en se fondant sur ce qui définit le capital comme contradiction en procès, on confond dans ce cas deux niveaux différents de définition et deux termes différents. On pourrait même dire que l'inessentialisation du travail vivant productif est l'apothéose du travail en général. Si l'on veut montrer que dans le capital comme contradiction en procès c'est de l'abolition du travail en général dont il s'agit, il faut au préalable avoir démonté la construction de cette notion, ce que la critique du travail est incapable de faire.

Il n'y a ni contradiction, ni nécessité, de posséder une définition ontologique du travail, pour le considérer simultanément comme "auto production de l'homme" et comme négation de toute "manifestation de soi" pour l'ouvrier, car le travail n'a pas de définition en soi, mais n'est défini que dans la mesure où il est investi par les rapports sociaux, tout comme l'essence de l'homme n'est pas une nature inhérente à chaque individu, mais l'ensemble de ces rapports sociaux. Pour parvenir à nous débarrasser de cette définition "éternelle" du travail, nous avons, dans un premier temps montré l'impossibilité d'une définition en soi du travail ; il nous faut maintenant voir ce que cette définition, comme étant toujours l'investissement par les rapports sociaux, devient dans le mode de production capitaliste. Avec le mode de production capitaliste, le travail prend pour contenu historique particulier un contenu abstrait et général. C'est cette forme particulière, historique, qui est ensuite, dans certaines conditions particulières de la lutte de classe, érigée en définition "éternelle" du travail, par un glissement de registre théorique que la définition du travail dans le mode de production capitaliste semble autoriser. La fonction de ce glissement étant de fonder la révolution comme libération du travail existant, puisque le travail est "éternel". Le "travail éternel" permet de produire la révolution comme libération du travail existant, mais on assimile ici, par une confusion sémantique qui relève d'une pratique de classe déterminée, deux notions et deux niveaux absolument différents.

Dans l' "Introduction de 1857", Marx livre ce principe fondamental, selon lequel les catégories les plus simples, les plus abstraites et les plus générales sont le produit de conditions historiques particulières. "Le travail semble être une catégorie toute simple. L'idée du travail dans cette universalité - comme travail en général - est, elle aussi, des plus anciennes. Cependant, conçu du point de vue économique sous cette forme simple, le "travail" est une catégorie tout aussi moderne que les rapports qui engendrent cette abstraction simple.(...) L'indifférence à l'égard d'un genre déterminé de travail présuppose l'existence d'une totalité très développée de genres de travaux réels dont aucun n'est plus absolument prédominant. Ainsi, les abstractions les plus générales ne prennent somme toute naissance qu'avec le développement concret le plus riche, où un caractère apparaît comme commun à beaucoup, comme commun à tous. (...) D'autre part, cette abstraction du travail en général n'est pas seulement le résultat dans la pensée d'une totalité concrète de travaux. L'indifférence à l'égard de tel travail déterminé correspond à une forme de société dans laquelle les individus passent avec facilité d'un travail à l'autre et dans laquelle le genre précis de travail est pour eux fortuit, donc indifférent. Là le travail est devenu non seulement sur le plan des catégories, mais dans la *réalité* (souligné par nous) même, un moyen de créer la richesse en général et a cessé, en tant que détermination, de ne faire qu'un avec les individus, sous quelque aspect particulier. (...) C'est donc là seulement que l'abstraction de la catégorie "travail", "travail en général", travail "sans phrases", point de départ de l'économie moderne, *devient vérité pratique*. Ainsi l'abstraction la plus simple, que l'économie politique moderne place au premier rang et qui exprime un rapport très ancien et valable pour toutes les formes de société, n'apparaît

pourtant sous cette forme abstraite comme vérité pratique qu'en tant que *catégorie de la société la plus moderne*. (...) Cet exemple du travail montre d'une façon frappante que même les catégories les plus abstraites, bien que valables - précisément à cause de leur nature abstraite - pour toutes les époques, n'en sont pas moins sous la forme déterminée de cette abstraction même *le produit de conditions historiques et ne restent pleinement valables que pour ces conditions* (souligné par nous) et dans le cadre de celles-ci." (op. cit., in "Contribution à la critique de l'économie politique", Ed. Sociales, p. 167-168-169).

La synthèse de ce travail en tant que catégorie générale qui est valable pour toutes les époques, mais qui n'existe dans la réalité et n'est pleinement valable que pour les conditions qui ont permis sa production en tant que catégorie générale, c'est le travail abstrait. Ainsi notre catégorie la plus générale, valable pour toutes les époques, n'est, en fait, la réalité que d'une époque particulière. Avec le travail abstrait nous faisons un grand pas dans cette critique du "travail éternel", en ce que cette catégorie la plus large nous apparaît comme la formalisation d'une époque historique particulière. Cette "indifférence", dont parle Marx, n'existe que si l'unité et l'égalité des travaux supposent leur unité et leur égalité qualitative, c'est-à-dire leur réduction au travail humain abstrait. Il est important de se rappeler que la grande innovation de Marx dans l'analyse de la valeur est d'être sorti de la démarche quantitative dans laquelle s'étaient enfermés Smith et Ricardo. Ce caractère qualitatif commun, c'est la dépense de force de travail ; ce n'est donc qu'à partir du mode de production dans lequel existe la force de travail comme marchandise que l'on peut élaborer le concept de travail abstrait (la substance de la valeur). Le travail abstrait n'est pas un au-delà du travail concret (comme le montrent déjà les particularités de la forme équivalent). Tous les travaux dans leurs différences concrètes, et par celles-ci, sont constitutifs du travail abstrait qui n'est pas la disparition des travaux concrets singuliers, mais leur subsomption. Non seulement le travail abstrait est bien ce travail en général en ce qu'il suppose et n'existe que par rapport à la diversité des travaux concrets et donc reprend ce qui est la définition du travail en général. Mais encore ce travail en général comme travail abstrait n'est même pas la simple réduction qualitative des travaux particuliers, une réduction qu'ils comporteraient comme la révélation d'une qualité cachée en eux. Le travail abstrait implique, dans son concept, la lutte des classes : une intensité du travail, une évolution de la productivité. Ce travail en général, comme travail abstrait, est toujours le temps de la reproduction de la marchandise et un temps moyen, donc impliquant la nécessité pour chaque capital de s'y conformer (c'est-à-dire d'y conformer ses travailleurs) et même d'être en deçà de celui-ci. C'est une forme historique particulière qui impose ses propres caractères historiques spécifiques au " travail en général ".

Nous voyons qu'à partir des formes historiques successives du travail nous parvenons à un concept de travail en général qui non seulement ne peut être abstrait que sur la base du mode de production capitaliste, mais qui en outre n'a de réalité qu'avec lui, et n'existe "pleinement", comme le dit Marx, qu'avec ce mode de production. Or c'est de ce "travail en général" que dérive ce que nous avons appelé le "travail éternel". C'est là que l'on peut voir qu'il y a glissement. Ce qu'écrit Marx à propos de ce que nous avons

appelé le "travail éternel" ne souffre aucune contradiction. Le glissement, qui n'est pas qu'un simple glissement sémantique, est dans l'emploi du terme de "travail". En ramenant les formes historiques du travail à des formes particulières de ce "travail éternel", c'est la possibilité de produire la révolution comme libération du travail qui est fondée.

Le "travail éternel" dont parle Marx inclut toutes les activités humaines, y compris, c'est le point essentiel de sa définition (et par là-même de notre critique de celle-ci), celles que Marx, dans les périodes historiques particulières, qualifie de "non-travail", l'activité qui, privilège de quelques-uns, est la condition du développement des forces générales du cerveau humain (cf. "Fondements...", Ed. Anthropos, t. 2, p. 222). Il faudrait donc admettre que le "travail éternel" (que Marx définit expressément comme indissolublement transformation de la nature et auto-transformation - auto production - de l'homme) se scinde en travail et non-travail, ce qui nous annoncerait de bien belles batailles de concepts et de vertigineux renversements dialectiques, et non l'approche du développement historique concret. Est-ce la différence d'objet de l'activité qui peut différencier travail et non-travail, c'est-à-dire peut-on faire intervenir ici une différence entre action sur une nature extérieure et action sur une nature intérieure? Non! La production, dans une forme supposée la plus "matérielle", transforme l'homme dans ses rapports sociaux ; et même, plus pragmatiquement, la potière du néolithique qui crée les décors de ses poteries est la pourvoyeuse d'une production symbolique autrement plus déterminante que tous les Léonard de Vinci ou tous les Mozart. Tout comme, de nos jours, les bureaux d'études du look de la "Twingo" ou les ingénieurs de l'INRA créant de nouvelles variétés de pommes de terre ou de tomates font plus pour la vision que l'homme a de lui-même qu'Alechinsky ou Boulez.

Ce qui définit le travail, c'est la scission de la société en classes (et non l'inverse), c'est-à-dire l'activité qui crée un surproduit qui échappe au producteur ; cette activité est travail, et non un type concret d'activités. Marginalement, le surproduit peut être approprié par le producteur lui-même (petite production marchande ou auto-exploitation paysanne : ce qui de toutes façons n'a jamais fait un mode de production). Cette scission n'a pas à être produite par une cause première, extérieure. Quand, dans "Les formes antérieures à la production capitaliste", Marx dit que la séparation entre les producteurs et leurs moyens de travail et objets de travail doit être "expliquée", cela ne signifie pas doit être déduite comme le résultat d'un procès spéculatif, mais doit être montrée comme le résultat d'une histoire, ce qui en supprime le caractère naturel et éternel. Il ne s'agit pas de se battre sur des questions de définitions. Ce qui importe c'est de voir que l'on a affaire entre le "travail éternel" et les formes historiquement spécifiées du travail à deux activités différentes, qui ne relèvent absolument pas du même registre, ni du même ordre de conceptualisation. "L'erreur" de Marx, consubstantielle à son programmatisme, est de glisser entre les deux registres. On ne peut déduire le "travail éternel" du travail salarié ou du travail servile, dans la mesure où le "travail éternel" englobe les activités du maître (et de sa suite), ou des "dévoreurs de plus-value" dans le cadre du mode de production capitaliste. Le "travail éternel" de Marx est vraiment éternel, cela ne souffre aucune contradiction, mais le travail

salarié n'est pas une forme historique de ce "travail éternel", car ce dernier n'est pas "le travail en général", il y a, de la part de Marx, abus de langage sur le terme de travail.

Le "travail en général" c'est le travail abstrait. Il n'est pas étonnant que, dans une problématique programmatique d'affirmation de la classe ouvrière comme classe dominante, Marx procède à l'amalgame de ce "travail éternel" avec les formes historiques particulières du travail, qu'il pose ce travail libéré comme étant le fil historique poursuivi du "travail éternel" ; de la même façon que dans une lettre à Kugelmann (11 juillet 1868), il pose la substance de la valeur - le travail abstrait - en tant que réduction qualitative et mesure quantitative comme le fondement de la répartition du travail dans toute société, y compris le communisme. Il vaudrait mieux appeler ce "travail éternel" du terme passe-partout d' "activité humaine" (n'ayons pas peur des banalités), dans la mesure où l'on se trouve, en fait, face à ce type de généralités que "L'Introduction de 1857" juge utile dans la mesure où "elle précise les points communs et nous épargne donc la répétition".

A partir de là, nous pouvons bien parler d'abolition du travail dans la révolution communiste, dans la mesure où, si le "travail éternel" est du travail, le travail salarié n'en est pas ; et si le travail salarié est du travail (ce que nous croyons), le "travail éternel" n'en est pas (du travail). Le travail salarié ne peut être compris comme une forme particulière de ce "travail éternel", ni celui-ci comme l'abstraction de toutes les formes historiques du travail. Qu'est-ce alors que l'abolition du travail ? C'est l'abolition de la possibilité de ramener une multitude d'activités singulières à un dénominateur commun, quel qu'il soit. C'est l'impossibilité de concevoir une telle abstraction, cela dans la mesure où la société - mais peut-on encore parler de société à propos du communisme - est le rapport d'individus singuliers en tant qu'individus singuliers.

De quoi parle-t-on, lorsqu'on parle d'abolition du travail ? La réponse est donnée dans la définition même du travail, à partir du moment où l'on cesse de tenter de le définir en lui-même. Dans le communisme, il n'y a plus de rapports sociaux, mais des relations nouées en tant qu'individus singuliers, donc plus de travail. C'est la séparation entre individus et communauté (c'est-à-dire ce qui a fait qu' "il y a eu histoire", celle-ci continuant dans le communisme sur d'autres principes) qui définit comme travail les rapports réciproques entre les individus et les situe comme constituant des classes. Le travail est l'activité d'auto production des hommes en ce que cette auto production est divisée, a comme travail son unité en dehors d'elle. S'il n'y a plus de rapports sociaux, il n'y a plus de travail, on passe à une activité immédiatement universelle dans des rapports entre individus singuliers. Il y a donc abolition du travail, quand il y a abolition de l'activité humaine comme investie par des rapports sociaux, ayant eux-mêmes comme contenu des appropriations limitées. "Nous en sommes arrivés aujourd'hui au point que les individus sont obligés de s'approprier la totalité des forces productives existantes non seulement pour parvenir à manifester leur moi mais avant tout pour assurer leur existence. Cette appropriation est conditionnée, en premier lieu, par l'objet qu'il s'agit de s'approprier, ici donc les forces productives développées jusqu'au stade de la totalité et existant uniquement dans le cadre d'échanges universels. Déjà, sous cet angle, cette appropriation doit nécessairement présenter un caractère universel correspondant aux

forces productives et aux échanges. L'appropriation de ces forces n'est elle-même pas autre chose que le développement des facultés individuelles correspondant aux instruments matériels de production. Par là-même, l'appropriation d'une totalité d'instruments de production est déjà le développement d'une totalité de facultés dans les individus eux-mêmes. Cette appropriation est en outre conditionnée par les individus qui s'approprient. Seuls les prolétaires de l'époque actuelle, totalement exclus de toute manifestation de soi, sont en mesure de parvenir à une manifestation de soi totale, et non plus bornée, qui consiste dans l'appropriation d'une totalité de forces productives et dans le développement d'une totalité de facultés que cela implique. Toutes les appropriations révolutionnaires antérieures étaient limitées. Des individus, dont la manifestation de soi étaient bornée par un instrument de production limité et des échanges limités, s'appropriaient cet instrument de production limité et ne parvenaient ainsi qu'à une nouvelle limitation. Leur instrument de production devenait leur propriété, mais eux-mêmes restaient subordonnés à la division du travail et à leur propre instrument de production. Dans toutes les appropriations antérieures, une masse d'individus restait subordonnée à un seul instrument de production ; dans l'appropriation par les prolétaires, c'est une masse d'instruments de production qui est nécessairement subordonnée à chaque individu, et la propriété qui l'est à tous. Les échanges universels modernes ne peuvent être subordonnés aux individus qu'en étant subordonnés à tous." (Marx, "L'Idéologie Allemande", Ed. Sociales, p. 102). Marx décrit ici, dans la révolution communiste, ce que nous appelons l'abolition des rapports entre individus comme rapports sociaux et comment cette abolition est en substance celle du travail. "Le travail lui-même ne peut subsister qu'à la condition de ce morcellement (appropriation limitée, division du travail, nda)" (d°, p. 102).

L'abolition de l'indépendance de la communauté est l'abolition du travail qui ne peut se différencier de l'abolition de la division du travail, de la propriété, des classes. Ces abolitions ne sont pas une conséquence de l'abolition du travail, mais le seul contenu de cette abolition. C'est là, le mode ancien de l'activité que la révolution communiste supprime et dépasse en produisant l'immédiateté sociale de l'individu et la coïncidence de la vie matérielle et de l'affirmation personnelle. Si la révolution communiste est l'abolition du "travail en général", nous ne produisons pas cela à partir d'une définition que nous nous serions donnée du travail, mais simplement à partir de ce qu'il est "travail en général " : abstraction correspondant à la réalité d'un mode de production. Qu'advient-il alors du "travail éternel" ?

Nous avons vu que le terme de "travail" était ici un abus de langage, même si "l'éternité" de ce qui est désigné dans cette notion ne souffre aucune contestation. Mais il faut se garder de voir dans la révolution communiste le triomphe, le libre développement enfin réalisé, de ce "travail éternel". Dans l'abolition du travail, ce qui est aboli, c'est la possibilité d'une production d'un "travail en général" et de sa distinction par rapport aux formes historiques concrètes du travail et par rapport aux travaux particuliers. L'abolition du travail c'est l'abolition de ce "quelque chose de commun". Cela n'est pas sans

conséquence quant à ce que l'on désigne comme ce "travail éternel". Ce qui dans le même mouvement que l'abolition du "travail en général" est supprimé, c'est la possibilité même de ramener toutes les activités singulières à un quelconque dénominateur commun, fut-il la somme de l'activité vivante et physique des individus comme production et existence du monde sensible. Avant le communisme, cette "somme", comme "travail éternel", ne peut être conçue comme une généralité que parce que le travail est la décomposition de ses élément : les siens propres (du travail) et, en opposition, ceux des activités de non-travail. Il n'a de sens comme généralité que parce que ses composants sont opposés comme travail et non-travail. Décomposition qui tient au travail. Si bien que si le "travail éternel" persistait, il ne pourrait plus être considéré sous sa formulation de généralité subsumant l'ensemble des activités humaines. Ce "travail éternel", ontologique, ne pourrait pas faire retour dans les activités individuelles, car il est lui-même consubstantiel, dans sa généralité, à la séparation de ses éléments. Ou alors, "faire retour" dans chaque activité individuelle à cette essence générale de l'activité, ce serait reproduire une communauté (une essence de l'homme) qui ne se séparerait plus des individus singuliers parce qu'elle serait devenue une nature inhérente à chacun. Nous en serions revenus à la conception du genre selon Feuerbach : l'universalité naturelle. Avec le communisme, le "travail éternel" disparaît donc.

A partir du moment où le communisme part des rapports entre individus en tant qu'individus, on ne peut plus rien présupposer de commun comme inhérent à chacun, serait-ce même la capacité à produire le monde sensible comme somme de l'activité vivante et physique des individus qui le composent. Non que cela, en soi, soit faux, mais ce n'est que *le résultat*, constamment renouvelé, de tous les rapports interindividuels, et non *le contenu* de leurs rapports "récupéré" par chacun. Alors que dans le capitalisme, c'est, paradoxalement, l'éclatement et l'opposition des activités particulières qui déterminent réellement l'activité humaine dans son ensemble comme ce procès général subsumant les activités particulières. Si l'on ne peut plus rien présupposer de commun, c'est que le communisme rend impossible cet état de choses où l'on puisse abstraire des activités une substance commune comme inhérente à chacune d'entre elles, en tant que procès de leurs rapports réciproques et de leur auto production commune. A notre connaissance, seule la revue "L'Unique et son Ombre" (aujourd'hui, semble-t-il, disparue) avait considéré, dans son numéro deux (1987), le dépassement du capitalisme et du travail comme abolition de la société. Cependant, l'individu, en tant qu'individu singulier entretenant avec les autres individus singuliers des rapports en tant que tels, était posé comme existant dans la société capitaliste, et la révolution était l'action de cet "unique", les rédacteurs de cette revue se considérant eux-mêmes comme de tragiques "extra-terrestres". Pour avoir aperçu un point central du communisme, "L'Unique et son Ombre" avait abandonné la théorie de la révolution comme lutte de classes.

Ce glissement consistant à appeler "travail" la définition la plus générale de l'activité humaine qui, à l'époque de Marx, est fondatrice du programmatisme théorique, est devenu de nos jours une idéologie qui cherche à nous expliquer cette chose extraordinaire pour un idéologue : les travailleurs sont des hommes. Nous sommes là à

l'intérieur de ce que nous avons défini, dans des numéros antérieurs de *Théorie Communiste*, comme le démocratisme radical. Pour ces apologistes du travail, comme Bertocchi ("Marx et le sens du travail", Ed. Sociales, 1996), le" travail éternel", dans sa définition ontologique, est quelque chose d'irréductible dans le travail ouvrier. Comme pour d'autres c'est l'activité humaine, ces derniers veulent alors abolir le travail et trouvent dans cette différenciation entre l'activité humaine et le travail ouvrier (ils peuvent même s'englober en totalité, en partie, comme on voudra, l'essentiel est d'avoir deux termes) le moteur de cette abolition, mais la problématique est la même. A ce moment là, que ce soit pour glorifier le travail ou pour "l'abolir", on peut être contre "l'instrumentalisation du travail humain", non parce que cette instrumentalisation est exploitation (c'est pour nous largement suffisant), mais parce qu'elle nie le caractère humain du travail (même en ajoutant que c'est dans l'exploitation).

Dans la perspective des Bertocchi, Bidet, Bihr, le lecteur aura deviné la suite : il s'agit de l'humanisation du travail, c'est-à-dire la perpétuation de l'ouvrier comme ouvrier puisqu'en tant qu'ouvrier il est un homme. Même Simone Weill (théoricienne importante sur bien des points) avait compris que "là (le capitalisme, nda), l'esclavage est transporté dans le travail lui-même", combattre cela, c'est combattre l'exploitation et non, comme nous le présente Bertocchi, combattre une "erreur théorique". Pour Bertocchi, Taylor n'est pas un excellent metteur en scène du travail ouvrier, mais quelqu'un qui n'a pas compris que le travail c'était l'activité ontologique de l'être humain. La formule de Marx sur "l'homme devenu la carcasse du temps" montre cependant qu'il n'était pas très loin d'avoir la même conception du travail que Taylor. Ceux qui veulent abolir le prolétariat n'ont rien à faire de ceux qui veulent seulement le convaincre qu'il est "humain ".

Bertocchi, qui veut sauver "l'activité humaine" dans le travail de l'ouvrier, critique Taylor, non en tant que représentant de la bourgeoisie, mais comme théoricien qui, dans sa volonté absolue de rationalisation, s'est trompé sur ce qu'est le travail (que le taylorisme ait montré ses limites n'a rien à voir avec l'humanité ou l'ontologie). Taylor peut se tromper dans son concept de travail en négligeant ou plutôt en voulant occulter qu'il est toujours porté par un ouvrier, que la marchandise que celui-ci vend fait corps avec lui et que le procès de travail est toujours le lieu d'une lutte de classes (ce que le taylorisme lui-même illustre à merveille), cela n'empêche que sa conception du travail est "juste" dans le mode de production capitaliste. Bertocchi ne veut surtout pas que l'évolution du capital en subsomption réelle montre que Marx et Engels avaient raison dans leur description, valant définition, du travail ouvrier, car ils auraient trop souvent oublié la dimension ontologique de ce travail dont lui, Bertocchi, et ses collègues comme Bidet (l'immortel théoricien du socialisme de marché) prônent la promotion. Ayant amalgamé le travail ontologique et le travail ouvrier, ce dont le félicite Alain Bihr, l'idéologue alsacien, dans "Le Monde Diplomatique" (mars 1997), Bertocchi affirme que la totalité de l'activité humaine passe dans le travail comme travail ouvrier, c'est lui qui relie les ouvriers entre eux, c'est lui qui relie les différentes branches de production, etc. Le capital a disparu, c'est bien pratique, cela nous évitera de faire une révolution.

Tout ce que le travail vivant de l'ouvrier perd, c'est le capital qui le gagne, Taylor n'a pas une fausse conception du travail, si ce n'est que, comme Bertocchi, il l'assimile à "l'activité humaine". Taylor cherche à accélérer cette perte au profit de ce que le capital concentre comme travail social général, comme intelligence sociale et comme activité de coopération entre les travaux particuliers. Ce qui est réduit dans une analyse quantitative (Taylor n'avait pas reconnu dans l'ouvrier les mystères du "travail ontologique"), ce n'est pas le travail humain dans sa généralité, c'est le travail vivant individuel de l'ouvrier singulier. Ce qui apparaît avec le système de Taylor (et la subsomption réelle du travail sous le capital en général), c'est que, premièrement, le travail en général ne se limite pas au travail vivant immédiat et, deuxièmement, que le travail en général lui-même n'est pas "l'activité humaine éternelle". Toutes choses que nos réformateurs du travail ne peuvent admettre. Le premier point saute aux yeux, et à la figure de Bertocchi, dans ce que le capital concentre comme activité et puissance sociale face au travail vivant. En ce qui concerne le second, la définition même de "l'activité humaine éternelle" rend toute problématique de sa scission sans objet, elle est par définition au-delà des formes sociales, et en cela ne peut en aucune façon être affectée, réduite ou minorée, par les formes particulières de l'exploitation qui ne la modifient en rien. Admettre que cette "activité éternelle" puisse être, même partiellement, réduite aux modalités du taylorisme, c'est nier sa définition. Bertocchi atteint des sommets lorsqu'il reproche à Lénine non pas d'utiliser un modèle qui n'a de sens que dans une société fondée sur l'exploitation du travail, mais de ne pas avoir vu que Taylor se trompait dans la définition du travail. Pour un idéologue, les idées font les choses : reconnaître qu'avec le capitalisme le travail est perte complète de soi équivaudrait à accepter cette situation, il faut alors dans le travail ouvrier voir "l'affirmation normale de la vie".

Bertocchi veut la rédemption du travail ouvrier en tant que travail ouvrier. Pour lui, les "caractères subjectifs du travail" sont en contradiction avec sa réduction en "pure marchandise". Partant des mêmes bases, d'autres produiront l'abolition du travail parce qu'il ne parvient jamais à contenir cette subjectivité. Lorsque le capitaliste achète la valeur d'usage de la force de travail, elle comprend cette "subjectivité", celle-ci est même une réalité objectivable. La valeur d'usage de la force de travail ne va pas toute seule, d'elle-même, dans le procès de production, elle est l'activité du travailleur pour un temps donné et le capitaliste l'a bien achetée en tant que telle. Pour montrer cette subjectivité, Bertocchi fait référence à des notions qui n'ont de sens que par rapport au travail abstrait et en lui, dans sa constitution comme procès social : le travail concret, le travail complexe. Ne concevant la division du travail que comme un processus technique et non social, le caractère concret du travail apparaît comme une qualification naturelle s'attachant au travail et montrant ses finalités humaines propres. Le travail concret ne peut se définir en dehors de la division du travail, son caractère concret étant une définition relevant de sa particularisation dans la division du travail, c'est un travail qui a son unité en dehors de lui.

En ayant amalgamé travail ouvrier, travail en général et "travail éternel", à la différence du programmatisme qui voulait libérer l'humanité de l'ouvrier, le démocratisme

radical veut promouvoir l'homme comme ouvrier. Il est cependant peu probable que Bertocchi et ses collègues échangent leur travail de "théoriciens du travail" contre un travail en usine si riche pourtant de subjectivité humaine. A partir de "l'activité humaine", que l'on veuille sauver le travail ou l'abolir, toute l'opposition de l'ouvrier, qui ne veut pas rester ce qu'il est, à sa propre condition, toute la résistance des travailleurs à l'exploitation et leur lutte contre leur existence en tant que vendeur de force de travail, deviennent le fait de la résistance du travail comme activité ayant une essence qui est en soi résistante et irréductible. On met dans l'essence de l'activité vendue ce qui appartient à la pratique du vendeur. Vente bien particulière, en ce qu'elle ne met pas face à face un vendeur et un acheteur, mais un prolétaire et un capitaliste, elle met face à face et définit des classes. Ce rapport de classes est alors transformé en opposition entre la subjectivité du travail comme activité et son existence d'objet du capital. Dans cette transformation, on passe du travailleur au travail ou mieux de la contradiction qui oppose le prolétariat et le capital, dans le cadre de l'exploitation, à une contradiction entre l'activité dans le travail, comme une essence subjective irréductible de celui-ci, et l'objectivation capitaliste de cette activité comme travail.

Comme toute critique, la critique de la "critique du travail" ne peut se contenter de critiquer l'objet de cette critique : le travail. Il faut montrer les conditions de production de cette critique. La "critique du travail" devient une expression idéologique et une pratique spécifique dans le nouveau cycle de luttes, parce qu'elle est la résolution des contradictions de l'ancien cycle, en même temps (et pour la même raison) qu'elle trouve dans le nouveau cycle, comme nous le voyons avec la lutte des chômeurs et précaires, une raison d'être renouvelée. Ce qui était le point extrême de l'ancien cycle, devient une fois la contradiction entre les classes de ce cycle dépassée dans la restructuration du capital, la forme idéologique et la pratique qui se donnent immédiatement pour le dépassement du capitalisme. A la fois expression finale de l'ancien cycle et de son impossibilité, la "critique du travail" apparaît comme ayant eu raison par rapport à toutes les formes d'affirmation du prolétariat incluses dans cet ancien cycle et comme, dans le capital restructuré, la forme immédiate de son dépassement. Immédiate, car elle fait l'économie de reconnaître la restructuration pour elle-même, de façon positive, comme une nouvelle configuration de la contradiction entre les classes. Elle se contente de la considérer comme la crise de l'ancienne phase de la subsomption réelle et comme l'échec de l'ancien cycle de luttes. La "critique du travail" se croit en adéquation avec la période historique et celle-ci lui donne immédiatement raison, la légitime et la confirme par la disparition, dans le cours immédiat des luttes, de toute identité ouvrière confirmée dans la reproduction du capital. Il ne s'agit pas de faire une archéologie du concept, ce qui ne mène jamais à rien, mais de montrer comment dans sa nouvelle légitimation, cette idéologie recycle des problématiques issues de l'ancien cycle. Cela, dans la mesure où la "critique du travail", semblant résoudre et dépasser l'échec de cet ancien cycle de luttes, apparaît en adéquation avec la situation nouvelle.

## Pour en finir avec l'homme

Il n'y a pas de "projet" ou de "besoin" du communisme antérieur à l'existence du mode de production capitaliste et donc du prolétariat. Ce que l'on appelle ainsi ne peut être qu'une revendication de l'égalité, des formes de banditisme social, des réactions à la dissolution de communautés traditionnelles, la condamnation de la richesse, de l'échange, de la propriété privée qui dissolvent ces communautés. Il ne peut s'agir de communisme, même impossible, même comme songe. Il est par exemple remarquable que le texte d'Engels sur "La guerre des paysans" n'est qu'une justification historico-idéologique de la théorie développée à l'époque par Marx et lui-même, de la révolution comme "révolution double" (1848-1850). Le communisme n'est pas une forme supérieure du "millénarisme" comme le suppose tout un courant "radical" qu'a parfaitement représenté le groupe "Os Cangaceiros" avec son ouvrage (édité par le groupe lui-même) : "L'incendie millénariste" ( par ailleurs fort intéressant), ou comme le défend de façon plus universitaire Gérard Walter dans "Les origines du communisme : judaïques, chrétiennes, grecques, latines" (Ed. Payot). C'est précisément ce qui est la négation même de la possibilité du communisme qui constitue tous ces mouvement et toutes ces condamnations de la richesse : la volonté (bien compréhensible) de ne pas devenir des prolétaires.

Si l'on prétend que le communisme ne sort pas du seul capitalisme, il sort, nous le savons, de "l'humanité", de "la tendance à la communauté". Il faut alors construire tout un arc de l'histoire de l'humanité dont le communisme est l'aboutissement parce qu'il en 'est la raison d'être. Cet arc historique devient l'histoire d'un concept, l'humanité, dont la définition est la "tendance à la communauté" ou la "généricité". C'est ce que l'on peut appeler un "humanisme théorique"

Tout "humanisme théorique" repose sur une construction spéculative : le capitalisme est une condition du communisme et même précisément un certain niveau de développement capitaliste ; le communisme ne s'enchaîne pas sur le seul capitalisme. Le problème réside bien sûr dans la seconde affirmation. Celle-ci est d'abord rendue nécessaire par une limite de la compréhension de la première affirmation. Le développement du capital (socialisation des forces productives, de l'espèce, destruction des limites historiques et naturelles, développement du surtravail, universalisation des rapports et des besoins, présupposition de l'activité particulière par l'activité générale de la société) n'est compris que comme accumulation de conditions objectives, l'existence même de la classe révolutionnaire n'est incluse dans l'enchaînement entre capital et communisme que parce qu'elle représente la seconde affirmation à l'intérieur de la première.

Le grand rôle historique du capital est de produire du surtravail, de faire de la plus-value le but de la production ; l'exploitation est, dans le capital, le mouvement réel d'universalisation. Cependant, c'est en faisant de la plus-value le but même de la production que le capital est lui-même l'entrave principale à cette tendance, la contradiction "classique" entre les forces productives et les rapports de production n'existe

pas ; l'auto valorisation est simultanément la tendance au développement illimité des forces productives et leur limitation. Pour l'humanisme théorique, le procès dans lequel le capital se manifeste dans le mouvement de son abolition et de la création d'un mode nouveau de la société apparaît comme un simple mouvement tendanciel du capital, comme une accumulation de conditions objectives dans le capital, ce à quoi il va falloir adjoindre "la tendance à la communauté". La contradiction interne au mode de production capitaliste produisant son dépassement comme communisme va devenir une contradiction entre "le communisme" et "le capitalisme". On sait que le développement de cette contradiction interne qui est pratiques, lutte des classes, apparaît comme un développement objectif parce que, le capital se présupposant, il fait de sa contradiction avec le prolétariat un rapport à lui-même (cf. la critique de l'objectivisme dans TC 15). En réalité, ce procès est celui de sa contradiction avec le prolétariat, c'est celui de l'exploitation. Le développement du capital est une contradiction produisant les conditions de sa résolution comme son approfondissement. Le prolétariat, abolissant le capital, ne profite pas d'un développement du capital lui facilitant la tâche. La signification historique du capital c'est une contradiction entre les classes qui est devenue la "condition" de sa propre résolution comme immédiateté sociale de l'individu.

Il s'agit de comprendre ces fameuses "conditions" comme développement d'une contradiction non pas interne à un des pôles, le capital, mais entre des classes. Le prolétariat que le rapport d'ensemble définit comme dissolution des conditions existantes (cf. TC 9), dissolution de la propriété et du travail, de l'échange et de la valeur, de la division du travail, des classes, n'est que l'autre face de cette croissance du capital et de ces "conditions". Ce n'est pas le développement des conditions produites par le capital qui porte le communisme, ce n'est pas non plus la nature du prolétariat, c'est la situation et l'activité spécifiques du prolétariat comme pôle de la totalité du mode de production capitaliste. C'est de par la situation spécifique du prolétariat et selon les modalités propres de cette situation, l'exploitation, que le mode de production capitaliste porte son dépassement. Tout le problème ne réside donc pas dans le rapport entre des conditions développées par le capital et la tendance au communisme portée par le prolétariat mais réside dans la compréhension de ces "conditions" comme capacité du prolétariat, défini par et dans ce développement, à produire un dépassement du capitalisme. Ces "conditions", comprises comme développement contradictoire du mode de production capitaliste, au niveau d'une contradiction entre des classes, signifient que le prolétariat trouve dans ce qu'il est contre le capital la capacité de produire le dépassement de ce mode de production. Il ne s'agit ni de profiter de conditions enfin réunies, ni de réaliser une tendance. C'est toute la problématique des conditions et de la tendance qui doit être abandonnée. On ne juge pas ce dépassement que le prolétariat a la capacité de produire à l'aune de quelques idées que l'on a du communisme, mais on appelle communisme ce dépassement. Nous ne pouvons avoir aucune idée du communisme autre que celle découlant de cette action du prolétariat. Tout se ramène alors à une double question : la définition de la contradiction et son cours historique ; en quoi le prolétariat trouve, dans

ce qu'il est, la capacité de dépasser cette contradiction, quel contenu il confère alors à ce dépassement.

L'humanisme théorique continue à avoir une vision programmatique du développement des conditions objectives du communisme mais, ne pouvant plus accepter l'aboutissement naturel de cette vision, l'affirmation du prolétariat, il ajoute à cette vision sa seconde affirmation sur l'enchaînement transhistorique entre le communisme et tout le cours historique antérieur où se manifeste "l'irrépressible tendance à la communauté" ou le "besoin du communisme" (parce que les hommes sont des hommes).

Si le communisme peut s'enchaîner sur le seul développement du mode de production capitaliste, c'est parce que ce développement inclut l'existence d'une classe qui trouve dans sa situation spécifique, définie par et dans ce développement, la capacité à produire le dépassement de toutes les conditions existantes, et de conférer à ce dépassement un contenu que nous appellerons : communisme. Il ne s'agit pas là d'une tautologie du genre : le prolétariat a la capacité de produire le communisme parce que nous appelons communisme le dépassement produit par le prolétariat. Il s'agit d'abord de reconnaître que les contradictions de classes du mode de production capitaliste, qui peuvent apparaître comme développement tendanciel et objectif, portent leur dépassement de par la situation du prolétariat dans ce développement même, ce qui est déjà fondamental (c'est notre analyse du nouveau cycle de luttes). Mais aussi de reconnaître que toutes les caractéristiques qui ont pu être avancées à propos du communisme (communauté humaine ou immédiateté sociale de l'individu) découlent en fait de cette capacité et des contradictions de ce mode de production, et de rien d'autre. En outre, il apparaît que ces caractérisations du communisme, depuis les débuts du capitalisme, ont changé avec le cours de l'accumulation et de ses contradictions de classes. Il en résulte que le communisme est réellement produit au travers de cette lutte de classes, et non réalisé ou hérité de périodes antérieures, que cette capacité du prolétariat n'est pas une nature ou un être révolutionnaire de celui-ci attendant de se réaliser, mais un rapport au capital, donc un procès.

L'humanisme théorique est, quant à lui, confronté à la nécessité d'expliquer l'histoire, de dire pourquoi il y a eu "de l'histoire". C'est à ce moment là que la théorie devient "folle". Il faut trouver une dynamique, si possible contradictoire, comme nécessité de l'histoire. Après avoir abstrait de l'histoire réelle, de la succession de ses phases, une "histoire de l'humanité", il faudra faire le chemin inverse, montrer sa réalisation dans les différentes phases de cette histoire, faire de chacune de ses manifestations, de chaque épisode et transformation, une réalisation de cette dynamique humaine et de ses ou sa contradiction. Il faudra doubler l'histoire réelle d'une histoire abstraite, tout cela parce que l'histoire dans sa trivialité ne parviendrait pas à expliquer ce moment extraordinaire de la révolution communiste. La thèse centrale est que "le capitalisme n'épuise pas la réalité humaine". Si cela signifie qu'il n'y a pas de l'humanité, de la vie, du non-capitalisme qui finiraient par l'emporter, on ne voit pas trop l'intérêt de parler d'humanité, autant se contenter des spécificités capitalistes. Si c'est pour dire que le capitalisme est une

manifestation humaine, cela n'apporte pas grand chose. En fait, "l'intérêt" de cette vision est d'investir la spécificité de la société capitaliste d'autre chose : le capitalisme est une manifestation de l'humanité dans ses contradictions. Si c'est là "l'intérêt", c'est qu'à un moment ou à un autre, cette manifestation humaine se trouvera à l'étroit dans la spécificité capitaliste qu'elle avait transitoirement revêtue, et nous voilà revenus, qu'on le veuille ou non, à de l'humanité qui l'emportera. Sinon toutes les prémisses n'ont aucun intérêt.

On en revient toujours là, car toute l'histoire profane est subvertie par une autre dynamique, explicitée ou non, qui donne transitoirement le capitalisme. C'est là le résultat d'une situation historique, l'effondrement du programmatisme, et d'une erreur théorique dans l'analyse du capital. C'est le caractère totalisateur de l'histoire passée, que possède le capitalisme, qui est compris comme résultat d'une dynamique de l'évolution humaine. Le capitalisme qui n'est lié à aucune forme particulière de la valeur d'usage, à aucun procès de travail particulier, à aucun type de production matérielle spécifique, possède, par là, cette faculté d'être le dépassement de tous les modes de production antérieurs (il peut même intégrer dans son cycle des modes de production autres), même si lui-même ne naît que du sol de la société féodale. Cette faculté de totaliser l'histoire humaine antérieure, cette faculté de produire l'histoire universelle, en étant lui-même la seule médiation entre les hommes, et entre les hommes et leurs conditions de production, tout cela, qui lui vient de ses propres caractères de mode de production historiquement déterminé et particulier, est compris à l'envers comme moment transitoire de cette histoire humaine. Cette spécificité qui est précisément à l'origine de cette compréhension inversée, apparaît comme une conséquence. Le mode de production capitaliste est historique et transitoire de par ses propres caractéristiques et non comme moment d'une histoire humaine ayant sa propre *logique* et dont il ne serait qu'un moment.

Le point d'arrivée, le communisme, pour lequel cette tendance, cette humanité, a été mise en oeuvre, ne peut plus stricto sensu être production du prolétariat contre le capital, le prolétariat n'est plus qu'une instance de légitimation, dans la société actuelle, d'un communisme déjà défini. D'où le besoin, dans ce type de développements théoriques, de basculer d'une compréhension du cours de la société actuelle comme contradiction entre le prolétariat et le capital à une contradiction entre capital et communisme. D'où également la nécessité impérieuse de devoir définir le communisme. Même si cette description dit souvent des choses tout à fait justes (que l'on déduit en réalité de la situation du prolétariat dans le mode de production capitaliste), c'est le rôle donné à cette description qui importe ; c'est d'elle que l'on déduira que le prolétariat est révolutionnaire, qu'il est le porteur de ce communisme, alors que, si l'on sort de l'histoire sacrée, la liaison est strictement inverse. Cette vision du communisme et le rôle attribué à sa description, sont une façon de ne pas le considérer historiquement comme produit par les luttes de classe, mais de considérer les luttes de classe à l'aune de ce communisme.

Cependant, une telle position est en soi très instable car une fois la traduction de l'histoire sacrée faite en histoire profane, soit il n'existe plus que la contradiction spécifique du mode de production capitaliste et alors tout le système ne sert plus à rien, soit la traduction n'est qu'un voile, une ombre chinoise, et la “ vraie réalité ” (l'histoire

sacrée) est ressortie quand on en a besoin, c'est-à-dire pour le passage au communisme. Quand on explique les trivialités du monde capitaliste, on ne tient pas le passage au communisme, quand on tient le passage au communisme on a "transcendé" les trivialités capitalistes. Quand on a travesti la contradiction entre le prolétariat et le capital en contradiction entre capital et communisme, le communisme est là, s'exprime, avant de pouvoir l'emporter. Là, ressurgit la tendance au communisme dont le capital, dans ses contradictions spécifiques, n'aurait été que l'expression momentanée.

La production du communisme devient *réalisation* puisque le capital exprime un mouvement antérieur et que c'est ce mouvement, dans les termes du capital bien sûr, qui mènera au communisme. D'entrée de jeu, ce serait Le Communisme qui s'exprimerait avant de pouvoir l'emporter et cela parce que les contradictions capitalistes recouvriraient, traduiraient, d'autres contradictions. Les époques historiques, les cycles de luttes ne produisent pas une définition historique du communisme, mais délivrent des morceaux, des bribes du communisme ; l'histoire du mode de production capitaliste et de la lutte des classes est un balbutiement du communisme. C'est la méthode que l'on retrouve, entre autres, dans les textes de "La Banquise" qui trie dans chaque période historique le bon grain de l'ivraie, construisant son communisme avec les briques glanées au cours de l'histoire.

D'un côté l'humanisme théorique peut soutenir qu'actuellement, quand il s'agit du mouvement général de l'humanité et de ses tendances contradictoires, il ne s'agit que des contradictions du mode de production capitaliste, mais d'un autre côté, quand il parle de la révolution et du communisme, ce n'est plus dans les termes capitalistes de ces contradictions qu'il parle mais dans ce qu'elles traduiraient. A ce moment là, les contradictions spécifiquement capitalistes apparaissent bien pour ce qu'elles ont toujours été, une simple enveloppe, un avatar des contradictions et des tendances générales de l'humanité.

La contradiction entre prolétariat et capital n'est pas prise pour elle même dans les termes même du mode de production capitaliste, non seulement quand il s'agit de parler de la révolution et du communisme, mais encore quand il s'agit de parler de la lutte des classes car, dans celle-ci, ce qui importe ce n'est pas le rapport entre prolétariat et capital, mais le rapport entre communisme et capital. Il est évident que ce qui importe dans la contradiction entre prolétariat et capital c'est qu'elle porte le communisme, qu'elle le produit, mais on ne peut renverser l'ordre des termes et faire du mouvement vers le communisme le principe, la dynamique, de la contradiction entre prolétariat et capital ; le communisme est ce que cette contradiction produit et non ce qui la produit. Le communisme, mouvement réel qui abolit les conditions existantes, c'est le contenu de la lutte des classes, pour reprendre la célèbre formule de "L'Idéologie Allemande" (encore que Marx ne fasse là référence qu'au développement des forces productives).

Toute cette problématique idéologique de "l'humanisme théorique" répond à des problèmes réels de la révolution communiste, mais elle les mystifie totalement dans la

façon même d'élaborer les questions auxquelles elle cherche à répondre et donc nécessairement dans les réponses qu'elle donne. Voulant, pour comprendre le communisme, analyser l'histoire comme succession des modes de production, elle en définit préalablement un sujet (le travail, l'homme) ayant pour dynamique, pour nature, les contradictions de cette succession, mais surtout possédant déjà la nécessité de leur suppression. Le cours historique n'existe que pour qu'existe cette suppression. Il ne restera ensuite qu'à faire fonctionner ce sujet déjà empli de ce qu'il produit. Imaginons qu'un "théoricien humaniste" ait écrit le "Manifeste du parti communiste". La phrase qui ouvre le premier chapitre ("L'histoire de toute société jusqu'à nos jours est l'histoire de la lutte de classes") aurait été suivie (ou précédée) d'un paragraphe nous exposant la nécessité de cela. Le théoricien humaniste aurait construit, à partir de la diversité des sociétés de classes, un concept de "Lutte de Classes" et aurait montré dans le concept de "Lutte de Classes" une dynamique qui le pousserait à se réaliser comme histoire de toutes les sociétés jusqu'à maintenant, et il aurait produit chacune de ces sociétés comme la façon dont “ La lutte de classes ” “ se pose ”. Tout cet "humanisme théorique" avec son essence de l'homme, ses grands "concepts" qui se réalisent et se posent, nous fait pénétrer dans "le mystère de la construction spéculative" qu'expose Marx dans "La Sainte Famille".

"Quand, opérant sur des réalités, pommes, poires, fraises, amandes, je me forme l'idée générale de "fruit"" ; quand allant plus loin, je m'imagine que mon idée abstraite "le fruit" (ou "la lutte de classes", "le travail", "l'essence de l'homme", "la tendance à la communauté", "l'être générique", n.d.a), déduite des fruits réels, est un être qui existe en dehors de moi et, bien plus, constitue l'essence véritable de la poire, de la pomme, etc., je déclare - en langage spéculatif - que "le fruit" est la "substance" de la poire, de la pomme, de l'amande, etc. (...) Je déclare alors que la pomme, la poire, l'amande, etc. sont de simples formes d'existence, des modes "du fruit".(...) Les fruits particuliers réels ne sont plus que des fruits apparents, dont l'essence vraie est "la substance", "le fruit". (...) Après avoir, des différents fruits réels, fait un "fruit" de l'abstraction - le "fruit" - la spéculation, pour arriver à l'apparence d'un contenu réel, doit donc essayer, d'une façon ou d'une autre, de revenir du "fruit", de la substance, aux réels fruits profanes de différentes espèces : la pomme, la poire, l'amande, etc. Or, autant il est facile, en partant des fruits réels, d'engendrer la représentation abstraite du "fruit", autant il est difficile, en partant de l'idée abstraite du "fruit", d'engendrer des fruits réels. Il est même impossible, à moins de renoncer à l'abstraction, de passer d'une abstraction au contraire de l'abstraction. (dans tous les systèmes spéculatifs, le moment le plus périlleux est toujours celui de la redescente, n.d.a). Le philosophe spéculatif va donc renoncer à l'abstraction du "fruit", mais il y renonce de façon spéculative, mystique, en ayant l'air de ne pas y renoncer. (...) La raison en est (de la manifestation de la substance sous différentes espèces, n.d.a), répond le philosophe spéculatif, que "le fruit" n'est pas un être mort, indifférencié, immobile, mais un être doué de mouvement et qui se différencie en soi. (...) Les divers fruits profanes sont diverses manifestations vivantes du "fruit unique", ce sont des cristallisations que forme “ le fruit ” lui-même. C'est ainsi, par exemple, que, dans la pomme, "le fruit" se donne une existence de pomme, dans la poire une existence de poire

(dans le rôle du "fruit" tout le monde aura reconnu le travail, la tendance irrépressible à la communauté, mais cela pourrait être la division de la société en classes, etc., n.d.a)... : "le fruit" se pose comme poire, "le fruit" se pose comme pomme, "le fruit" se pose comme amande, et les différences qui séparent pommes, poires, amandes, ce sont les auto-différenciations "du fruit", et elles font des fruits particuliers des chaînons différents dans le procès vivant "du fruit". Dans chaque terme de cette série, "le fruit" se donne une existence plus développée, plus prononcée, pour finir, en tant que "récapitulation" de tous les fruits, par être en même temps l'unité vivante qui tout à la fois contient, dissout en elle-même chacun d'eux et les engendre... (on aura reconnu le prolétariat spéculatif, ou le capital mystique, ou même le communisme mystérieux - selon les systèmes - : la forme ultime qui se "pose" récapitulant toutes les autres, étant leur unité, retrouvant la substance, et à partir de laquelle les autres formes furent engendrées, n d a). Mais les pommes, etc. que nous retrouvons dans le monde spéculatif, ne sont plus que des apparences de pommes, etc. puisque ce sont des moments de la vie "du fruit", cet être conceptuel abstrait ; ce sont donc eux-mêmes des êtres conceptuels abstraits. (...) En revenant donc de l'abstraction, de l'être conceptuel surnaturel, "du fruit", aux fruits naturels réels, vous donnez aussi en compensation aux fruits naturels une signification surnaturelle et vous les métamorphosez en autant d'abstractions. Votre intérêt principal, c'est précisément de démontrer l'unité "du fruit" dans toutes ces manifestations de sa vie, pomme, poire, amande, de démontrer par conséquent l'interdépendance mystique de ces fruits et comment, en chacun d'eux, "le fruit" se réalise graduellement et passe nécessairement, par exemple, de son existence en tant que raisin de Corinthe à son existence en tant qu'amande (on aura reconnu l'histoire, n.d.a). La valeur des fruits profanes consiste donc non plus en leurs propriétés naturelles, mais en leur propriété spéculative, qui leur assigne une place déterminée dans le procès vital "du fruit absolu"." (op. cit., Ed. sociales, p. 74-75-76).

La construction spéculative est inhérente à "l'humanisme théorique", elle répond à ses deux problèmes : d'une part, faire coexister une essence, une tendance, une contradiction, données d'entrée de jeu, et une histoire ; d'autre part, transformer cette histoire en nécessité par rapport à ce qui est donné a priori. Marx démonte magistralement la chose, et le vocabulaire qu'il emploie est celui-là même que l'on trouve dans les idéologies spéculatives. Il faut définir ce que peut être une abstraction légitime dans une compréhension matérialiste de l'histoire des luttes de classes (le pur "nominalisme" stirnérien n'est pas la critique, mais l'envers du "réalisme" spéculatif).

Lorsque nous construisons un concept, comme synthèse de multiples déterminations, concret pensé, c'est une activité intellectuelle d'analyse et de synthèse, et non pas la production de l'objet étudié comme existant une deuxième fois sous une forme abstraite. Cette abstraction n'entretient avec ce dont elle est l'abstraction d'autre rapport que de correspondre aux pratiques d'une société dans ce qu'elles ont d'essentiel, mais alors même la notion de "correspondance" devient insuffisante. La théorie ne formule pas des concepts avec lesquels, à nouveau, on "interprète le monde", ou même sa

"transformation", ces concepts ne sont pas une interprétation, mais sont constitutifs de la pratique qui transforme le monde. La pensée spéculative et l'idéalisme en général sont enfermés dans la contradiction entre des concepts comme "représentation", donc supposant un niveau de la "réalité vraie" et sa "contemplation", et ces mêmes concepts comme "sujets" constituant la réalité, sujets actifs, pratiques et historiques ; jusqu'à produire un sens de l'histoire ou une raison dans l'histoire. Les abstractions que nous produisons ne sont pas le dévoilement d'un ordre du monde, ni même un sens ou un devenir que l'on dégagerait de cet ordre, ce devenir serait à nouveau une "interprétation" ou une "contemplation", que ce soit comme "utopie" ou comme "sens de l'histoire". Le seul point de départ c'est la pratique qui est toujours transformation du monde et indissociablement auto transformation du sujet, elle n'est pas un concept mais, toujours "en actes" et "au présent", elle est le mouvement réel qui anéantit l'état de choses existant. Si le sujet se transforme lui-même, il n'est pas antérieur à la pratique qui a toujours "déjà commencé", son auto transformation n'est pas une éducation, qui suppose l'éducateur, c'est-à-dire le sujet antérieur à la pratique. C'est parce que cette transformation du monde est une auto transformation, que ce monde en transformation est représenté, conçu, au travers d'abstractions, c'est-à-dire d'une activité dans laquelle le sujet ne se sépare pas du monde qu'il transforme. Ce monde transformé est reproduit intellectuellement dans l'activité du sujet qui se comprend dans cette transformation. Ces abstractions ne dévoilent pas le monde, mais le produisent dans la pensée comme le monde que la pratique connaît en le transformant comme auto transformation du sujet, conscience de cette transformation comme auto transformation. Cette production dans la pensée n'est pas "la cerise sur le gâteau". Le monde que l'on transforme n'est jamais quelque chose d'immédiat, d'empirique et d'immuable, il est toujours lui-même déjà une pratique mais, dans la pratique qui est en actes, celle qui est la pratique présente, il est toujours un donné, une objectivité, cela tant que ce monde, que ce soit comme monde naturel face à l'homme, ou comme ensemble des relations sociales, n'est pratiqué, approprié, conçu, que dans la séparation de l'activité et de la société humaines en classes antagoniques.

La production d'abstractions est le mouvement dans lequel la pratique devient réellement, pour elle-même, transformation et auto transformation ; cette activité, bien évidemment ne crée pas les rapports sociaux dont elle est l'abstraction, mais elle est créatrice de leurs lois, et celles-ci, comme théorie de ces rapports sociaux, appartiennent à la réalité objective de la pratique aussi sûrement que l'Etat ou les machines. Le monde réel que la pratique constitue comprend aussi bien l'objectivité reproduite et renouvelée des rapports sociaux, que leur constitution en abstraction ou en lois, par lesquelles ils deviennent objets d'une pratique qui les transforme et se transforme elle-même dans ces rapports sociaux, selon les lois et les abstractions par lesquelles elle se saisit elle-même, et dont elle fait le fond même de la réalité qui est la sienne, comme leur transformation et la sienne propre. La production d'abstractions est un "instrument" intellectuel pour s'emparer de l'essence des rapports sociaux, mais il vient tout de suite à l'esprit que l'application d'un "instrument" à une chose ne la laisse pas comme elle est pour soi, mais introduit en elle une transformation, sinon cette production pourrait même être considérée

comme superflue. La production d'abstractions est la réflexion en soi-même de la pratique qui est la constitution de l'objet de cette abstraction. La pratique comme auto transformation se réfléchit en soi-même à partir de l'objet qu'elle constitue, elle est identique à la production d'abstractions qui ne se placent pas à côté de la "réalité" mais deviennent dans cette réflexion un élément de cette réalité. L'abstraction une fois produite ne se retire pas à côté de la pratique, à côté de ce qui est devenu dans cette pratique, elle n'en n'est pas le "guide", elle n'oublie pas la genèse de son objet comme étant la sienne propre. Dans la pratique, l'abstraction est considérée comme une réalité objective et la pratique se reconnaît elle-même dans l'abstraction qui "s'enfonce" dans son objet. L'abstraction est l'auto mouvement de la pratique, l'acte de la comprendre, et l'acte même par lequel elle est pratique. En transformant le monde, saisi en tant qu'activité humaine concrète, comme son auto transformation la pratique s'est réfléchie en elle-même comme production de lois , comme action dans la réalité qu'elle produit comme réalité étant selon des lois et des abstractions. Quand elle perd cette réflexion sur elle-même (auto transformation), elle n'est plus qu'une "force en soi".

Le capital ou le prolétariat comme tels sont de pures créations de la pensée, de pures abstractions, ils n'existent pas comme tels, à la différence des capitaux déterminés ou des prolétaires existants. Mais le travail de production de ces abstractions n'est un fait intellectuel que dans la mesure où la pratique transformatrice du monde se transforme elle-même et se situe dans le monde qu'elle transforme, c'est par là que les lois, les abstractions deviennent, pour la pratique, la réalité dans laquelle elle évolue elle-même. Cette pratique n'est ni l'action d'un sujet, fût-il le prolétariat, face au monde existant, ni l'auto mouvement de ce monde, mais la pratique elle-même comme sujet de la transformation du monde et se transformant elle-même en le produisant par là comme monde construit selon des lois et des abstractions intellectuelles. Sans cela, on supprimerait précisément le côté actif de la pratique, réduite alors à un flux d'actes réactifs, une somme empirique d'actions où seule une pensée, cette fois réellement abstraite, mettrait de l'ordre ; il serait alors impossible de concevoir la pratique comme transformation et auto transformation si ce n'est, soit de façon purement mécanique comme réaction à des faits que l'on serait alors bien incapable de concevoir comme pratique (ayant dénié cette caractéristique aux actes présents on ne peut la donner aux actes passés), soit de façon purement intellectuelle, comme action des "éducateurs" sur le reste de l'humanité. Dans la production d'abstractions, c'est la synthèse de la pratique transformatrice qui se donne : transformatrice / auto-transformatrice.

Ainsi, si nous formulons l'unité de tous les modes de production jusqu'à aujourd'hui sous le terme d'exploitation, nous ne formulons qu'une abstraction qui résulte de la pratique du prolétariat dans la société capitaliste. Il s'agit alors seulement d'abstraire cette unité du procès historique sans faire de cette abstraction quelque chose qui "n'existe que comme" ou "se pose comme" ... l'histoire elle-même. La question "pourquoi le prolétariat dépasse tout le cycle antérieur de l'histoire de l'humanité comme exploitation - la "préhistoire" ?" se résout dans la réflexion sur elle-même de la pratique du prolétariat

contre le capital comme auto transformation de lui-même. Il se trouve que, dans ce cas précis, cette auto transformation, réflexion de sa pratique qui est la propre constitution en réalité "abstraite" du monde de sa pratique, est en tant que classe son abolition en tant que classe. Si le prolétariat résout la contradiction de toute l'histoire passée, ce n'est pas parce que cette résolution était une nécessité inscrite dans l'activité de l'humanité, et cette contradiction un principe agissant cette histoire ; c'est de par ce qu'il est maintenant que sa pratique, en ce qu'elle est la propre remise en cause de lui-même, inscrit toute l'histoire passée comme la condition du dépassement actuellement à l'œuvre de toute l'histoire de l'exploitation. Non seulement cette unité n'est pas rejetée aux "origines" mais encore elle n'existe que dans la pratique du prolétariat en tant que pratique présente et en actes.

Que le processus historique de la succession des sociétés d'exploitation soit traité dans la révolution communiste comme la condition du dépassement de l'aliénation n'implique pas pour autant une "nécessité" de l'aliénation ou de l'exploitation. Dans cette condition, il ne s'agit ni de la révélation de l'essence interne de ce processus, demeurée cachée jusqu'à l'avènement du prolétariat, ni du résultat d'un simple "point de vue de classe". Dans ce cas historique, la pratique du prolétariat définit son auto transformation (c'est-à-dire se définit elle-même) comme l'abolition d'elle-même ; elle définit donc, en tant que condition objective d'elle-même, être une classe (à reproduire ou libérer) comme étant la loi de l'exploitation, son abstraction, qu'il s'agit maintenant d'abolir. A ce niveau, la pratique du prolétariat est en elle-même la "nécessité" (pour employer ce terme) de l'exploitation et du procès historique qui amène au capital (procès qui n'est pas une nécessité en soi dans la mesure où toutes les sociétés n'évoluent pas d'elles-mêmes vers le capital) car, dans ses caractéristiques mêmes, elle rapporte simultanément ce procès à lui-même et à son dépassement, les deux étant rassemblés dans la pratique révolutionnaire du prolétariat qui ne veut ni rester ce qu'il est, ni libérer ce qu'il est, mais l'abolir. La pratique du prolétariat contre le capital est l'unité de tous les modes de production et de toute l'histoire de l'exploitation, parce qu'en elle, pour la première fois, c'est le fait même d'être une classe qui est produit comme quelque chose à abolir, sa pratique est l'abstraction même, quels que soient les modes de production, de ce qu'est l'exploitation et les unifie tous. Ainsi abstraire l'unité des sociétés de classes, ce n'est pas abstraire une nécessité inscrite dans l'histoire, mais cette abstraction est la réflexion sur elle-même de la pratique du prolétariat contre le capital, elle rapporte tout le développement antérieur à son dépassement et inversement traite ce développement comme la condition de ce dépassement en ce qu'elle en a dégagé les lois les plus abstraites de l'exploitation (la reproduction ou la libération d'une situation sociale) comme le mouvement de sa pratique faisant de ces lois une condition objective de la réalité de sa pratique. La "nécessité" n'est pas le développement d'un germe mais une création historique.

L'essence de l'homme ce sont ses rapports sociaux ; si ces rapports sociaux sont indépendants, cette indépendance n'est que la manifestation de la propre limitation de l'individu, cette indépendance est à la fois son aliénation et sa confirmation, sa reproduction. Sortir de cela, c'est avoir en tête un homme différent de ce qu'il est, ce qui s'exprime par un homme différent de ce qu'il fut obligé d'être, armé de pied en cap d'une

"essence", d'une "généricité" transcendante qui s'adapte aux vicissitudes des temps. L'aliénation se définit fondamentalement par le fait que l'activité sociale des individus est indépendante d'eux, que leur existence sociale leur fait face comme activités d'autres individus. C'est une société réelle qui se divise en classes historiquement déterminées et non les individus qui se dédoublent en eux-mêmes et leur représentation sociale, conception qui est toujours le piège du concept d'aliénation. Les mêmes individus n'existent pas deux fois : une fois sous leur propre forme et une deuxième fois sous la forme de la classe antagonique, de la propriété, et de l'Etat. La séparation de la société et les formes revêtues par la reproduction d'ensemble de celle-ci comme existence, action et organisation de la classe dominante n'étant pour la classe exploitée que la manifestation de sa propre limite, exprime et correspond à ce que les individus de cette classe sont réellement.

Dans "l'humanisme théorique", les abstractions sont toujours spéculatives, en ce sens qu'elles sont produites et utilisées comme une substance qui se réalise ou une abstraction logique qui n'existe que déterminée, ce qui revient toujours à poser l'explication de la société (de n'importe quelle société historiquement déterminée) hors de la société, ou l'explication de l'homme se produisant lui-même hors de son auto production historique déterminée. Prendre l'homme comme être générique, c'est prendre l'homme comme individu social, c'est prendre la société comme rapports sociaux entre des individus. Partir de l'homme comme être générique, c'est partir de la société, non d'une abstraction de la société, mais d'une société déterminée. La seule question est : quels sont les rapports sociaux que les hommes définissent entre eux ? C'est cela considérer d'emblée l'homme comme être générique, et non partir de l'individu isolé de la société civile qui doit alors être prouvé comme individu social. L'idéalisme est spontanément la pensée dominante.

## Débat sur l'inéluctabilité de la révolution et du communisme

Texte 1
***Contre l'anti-inéluctabilité***

On reproche sans cesse aux " gens de TC " d'être mécanistes, de poser la révolution comme inéluctable, ça nous agace car manifestement la critique d'objectivisme passe complètement à côté de ce que nous disons. TC (n°15) a critiqué en profondeur l'objectivisme qui pose d'une part des conditions *objectives* (un niveau de développement des forces productives et un niveau de prolétarisation) et d'autre part des conditions *subjectives* (la conscience ou l'organisation) et qui partant de là va pouvoir selon les cas dire qu'ici (en Russie par exemple) manquaient les conditions objectives et que là (en Allemagne) manquaient les conditions subjectives.

Dans cette "dialectique" on a une conception de la crise du capital comme pure crise économique créant la misère dont on espère qu'elle produira la conscience. La crise est comprise comme ouvrant une "fenêtre de tir" pour la révolution, une "opportunité" diraient les "gagnants". Le problème évidemment est que jusqu'à présent elle n'a jamais pu être vraiment saisie et tous les objectivistes d'argumenter et de polémiquer entre eux s'envoyant les conditions objectives et subjectives à la tête et s'anathèmisant en tant que mécanistes ou volontaristes.

L'erreur comme d'habitude est dans la question (si on peut parler d'erreur car ces "erreurs" sont des moments incontournables de la lutte de classe du prolétariat), c'est-à-dire *la question des conditions*. Dans la subsomption formelle et dans la 1° phase de la subsomption réelle la création du rapport révolutionnaire entre le prolétariat et le capital se pose en termes de conditions en ce que justement la révolution reste médiée par le développement du capital, en ce que la production du communisme intègre cette médiation dans le programme d'affirmation du travail et de développement des forces productives qui réalisera *vraiment* les conditions objectives, la condition subjective étant "acquise" déjà par l'acte révolutionnaire instaurant le pouvoir ouvrier sous une forme ou sous une autre (de l'Etat ouvrier à l'autogestion en passant par les conseils.)

La fenêtre d'opportunité dans cette situation/façon de voir contient donc une dualité de possibles, réforme ou révolution (la réforme étant restructuration du capital, la révolution étant l'affirmation hégémonique du travail), cette *alternative* est constitutive du programmatisme. Elle est transférée/transformée dans le démocratisme radical où elle n'est plus réforme ou révolution, voire socialisme ou barbarie, elle n'est plus que : ultra-libéralisme-horreur économique / économie solidaire-gestion démocratique. Le fait qu'il n'y ait plus de branche qui s'affirme révolutionnaire et anticapitaliste n'empêche pas que la logique et le fondement de cette alternative ne soient les mêmes. Le fondement c'est l'inexistence d'un mouvement révolutionnaire, la logique c'est celle des conditions, dont

la conscience, qui prend différentes formes et qui est passée de la science à la démocratie radicale, dans la mesure où la conscience de classe a laissé la place à celle du citoyen.

*Pour me résumer la question n'est pas celle de l'inéluctabilité de la révolution ou de sa non-inéluctabilité mais celle de l'anti-inéluctabilité,* c'est cette position qui dans sa polémique avec l'analyse de la détermination du processus révolutionnaire cherche à retrouver une alternative révolution/restructuration ou même barbarie généralisé, pourquoi?

1°Empiriquement, parce que chat échaudé craint l'eau froide, on s'est déjà tellement trompé qu'on craint d'être de nouveau victime d'un optimisme naïf et quelque peu narcotique.

2° Parce qu'en réactualisant, contre l'aternativisme démocratique-radical, l'alternative du programme on restaure une branche se posant comme révolutionnaire.

3° Parce que dans l'alternative ainsi reposée on se donne une marge d'intervention pour faire pencher la balance, et c'est ici qu'existe la mauvaise compréhension de la lutte de classe comme contenant une lutte en son sein, mauvaise compréhension de ce que veut dire être embarqué et mauvaise compréhension du processus révolutionnaire comme *procès de libération et non comme acte dans la liberté*

Toutes ces "mauvaises compréhensions" ne sont pas si mauvaises que ça, elles sont prises dans le mouvement de dépassement du programme, mouvement heurté et tiraillé entre des tendances révolutionnaires opposées, les unes dans leur dénonciation du démocratisme radical posent une alternative prolétarienne, les autres posent celle de l'abolition du travail, mais toutes opposent encore l'alternative à l'alternative. C'est le processus de dépassement du programme et de ses spécificités d'alternative et de conditions qui se joue ici (comme je vais essayer de le monter.)

En tant que processus déterminé, le procès révolutionnaire ne l'est pas par des "conditions" objectives et subjectives, c'est à dire extérieures et intérieures, mais en tant que rapport déterminé du prolétariat au capital, rapport actif des deux pôles en lutte. La lutte du prolétariat est lutte contre le capital et son idéologie, fondée dans la réification des rapports sociaux, apparaissant nécessairement comme économie et comme politique. Cette lutte est lutte théorique car le prolétariat ne peut avoir une conscience immédiate mais médiée par la lutte contre le capital donc doit produire de la théorie.

Actuellement la révolution n'est plus médiée par le développement du capital, ne pose plus le développement ultérieur des forces productives comme base de la communisation, elle ne pose plus de conditions, et c'est en cela même que ces conditions n'existent plus, c'est en cela que l'alternative révolution/restructuration n'existe plus. Le rapport prolétariat /capital dans lequel le prolétariat posait l'existence de conditions du communisme était l'existence même de conditions. L'existence d'une alternative et *d'une opportunité*, était le rapport qui débouchait sur la victoire de la contre-révolution capitaliste, victoire de la mauvaise branche de l'alternative parce que la bonne médiait sa propre victoire par la nécessité du développement du rapport capitaliste. Quelqu’en soit la forme, la contre-révolution (bourgeoise-libérale, bureaucratique ou fasciste, toutes

utilisant la terreur militaire d'Etat) se révélait ainsi être la médiation réelle. Médiation qui ne pouvait pas se faire sous la forme de l'auto exploitation du prolétariat mais seulement comme mouvement du capital, donc comme exploitation du prolétariat par les capitalistes.

Les révolutions programmatiques n'ont pas été écrasées parce qu'elles ne pouvaient pas réussir, elles n'ont pas réussi parce qu'elles ne pouvaient qu'être écrasées. C'est-à-dire que leur caractère limité n'était pas la condition de leur écrasement, il était leur écrasement. La révolution communiste l'emportera car elle dépassera sans cesse ses limites n'en faisant pas des *conditions* (seraient-elles favorables), la contre-révolution tentant de se bâtir sur ces limites devra battre sans cesse en retraite et sera écrasée parce que prise de vitesse par le processus d'universalisation de la révolution.

La révolution n'est pas inéluctable, elle se produit comme inéluctable en ne saisissant pas une opportunité, en n'étant pas la bonne branche d'une alternative dont la contre-révolution serait l'autre. C'était le rapport prolétariat/capital contenant l'alternative (qui était toujours une alternative entre deux modes de développement de conditions du communisme) qui posait le nécessité d'une stratégie à l'intérieur des rapports réifiés de l'économie et de la politique, terrain de l'adversaire qui, chez lui, l'emportait. La crise révolutionnaire est médiée par la crise économique sans restructuration, absence qui est la présence spécifique dans le mouvement révolutionnaire de la dynamique d'universalisation accélérée. La proposition "sans restructuration" n’est pas une condition, mais la pratique du prolétariat dans ce cycle de luttes. Symptomatiquement, au moins, cette absence (à venir comme révolution) de restructuration se pose comme absence (actuelle) de programme de développement des forces productives du côté du prolétariat. L'alternativisme démocrate-radical n'en est plus que formellement un, en effet il ne pose plus une branche ouvrière du développement mais un simple "développement soutenable" et démocratiquement régulé, ce qui n'est finalement pas du tout une alternative, juste une inflexion. L'ironie c'est que le terme alternative est venu en remplacement de celui de révolution ("Du grand soir à l'alternative" de Bihr) alors que c'était quand on parlait de révolution qu'existait vraiment une alternative, même si c'était toujours la branche capitaliste qui l'emportait. Cette victoire était d'ailleurs l'existence réelle de l'alternative puisque il s'agissait de comment pouvaient exister les conditions du communisme et que le communisme est l'abolition du capital.

Je conclus lapidairement en disant que la position anti-inéluctabilité ressuscite la véritable alternative en s'opposant à l'alternativisme démocrate-radical qui n'en est pas du tout un. La fin de la critique anti-inéluctabiliste est un des buts de la lutte théorique dans le courant communisateur, courant qui doit tendre à dépasser positivement la critique anti-démocrate radicale en prenant au sérieux le fait que nous sommes embarqués avec lui. c'est-à-dire que la lutte au sein des luttes n'a pas besoin de l'existence d'une alternative (réussite ou échec) pour lutter pour la réussite, la révolution communiste n'est le résultat ni d'un automatisme ni d'un choix

Je commençais en disant que la question n'est pas inéluctabilité ou non-inéluctabilité et je termine en semblant quand-même répondre à la question en disant d'une manière certes indirecte mais tout de même : “ oui, il y a inéluctabilité ”. Cela tient au fait qu'en récusant la question on remonte à sa source qui est le programme et qu'à partir de là le programme étant caduc on se trouve devant la situation concrète qui ne contient plus les éléments qui débouchaient sur la victoire de la contre-révolution. En fait l'alternative inéluctabilité/non-inéluctabililté est la vieille alternative socialisme ou barbarie qui a débouché sur les deux, les deux étant d'ailleurs souvent un seul. Cependant remarquez que je dis: "la révolution n'est pas inéluctable, elle se produit comme inéluctable" ce n'est pas une manière de se sortir d'une difficulté car *c'est le mouvement des luttes actuelles qui ne pose pas l'alternative*, qui ne pose pas une reprise en charge du développement du capital. C'est le mouvement des luttes actuelles qui certes produit sur ses limites le démocratisme radical mais ce dernier n'aura jamais la puissance de la classe organisée par et dans son identité confirmée par le capital : le mouvement ouvrier. *Ce sont les luttes actuelles qui, de manière marginale mais ce n'est pas rien, pose l'abolition du travail même si l'on peut dire que c'est de manière "fausse"*. Le démocratisme radical est une potentialité de contre révolution mais il sera toujours un mouvement naissant et renaissant, instable et contradictoire, il n'est pas fondé dans l'identité de la classe (et ça se voit!). *On peut dire donc que la révolution se produit comme inéluctable, le démocratisme radical ne posant pas l'alternative mortelle socialisme ou barbarie* mais économie solidaire ou horreur économique ce qui est tout à la fois peut-être moins exaltant mais sûrement beaucoup moins angoissant.

D'autre part, il faut tout de même avoir la lucidité de poser que *si on dit que la révolution n'est pas inéluctable cela veut dire simultanément que le capital est éternel*. On peut parfaitement en abandonnant l'analyse marxienne du capital soutenir que le capital a dépassé ses limites ou le fera, Camate avec la surfusion en a déjà donné les moyens argumentatifs. Si la contradiction que l'on conserve est celle de l'humain face à un capital anthropomorphisé on peut en effet penser que c'est mal barré, il ne reste plus qu'à parier sur la crise écologique comme limite objective (pour le coup elle le serait vraiment). Ce que je dis là n'est du tout fantaisiste, *Temps critique* ne dit pas autre chose et on trouve des considération sur la valorisation dans la spéculation chez beaucoup de gens. Sans être toujours systématisée, l'idée que le salariat n'est pratiquement plus qu'un moyen de soumission et que la production des richesses, dépendant du métabolisme général de la société, n'est plus le lieu de l'exploitation que l'on renvoie tranquillement à la sphère de la consommation, est actuellement très présente.

Tout cela étant dit aussi, par des révolutionnaires anti-démocrate radicaux que l'on pouvait trouver dans les anti-travail du mouvement des chômeurs, donc haut-les-coeurs! dire que le capital peut être éternel n'est pas contre-révolutionnaire.

Mais, sauf à opposer à la révolution communiste la fin atomique de l'humanité puisque elle est techniquement parfaitement possible, *il faut nécessairement abandonner*

*la valeur-travail pour que le capital soit éternel*, éternité qu'on postule en développant la possible non- inéluctabilité.
Il est vrai que cette non-inéluctabilité peut n'être pas une vrai non-inéluctabilité et n'être que doute sur la période actuelle comme débouchant sur la révolution. De ce point de vue, on ne peut que dire que ce doute est présent dans les analyses qui avancent que les caractéristiques de ce cycle de luttes portent la révolution. Ce doute est même constitutif de la démarche d'analyse même, en tant que telle, elle est lutte contre les apparences réifiées qui posent sans cesse l'éternité du capital, maintenant plus que jamais avec la disparition du programme, c'est-à-dire du mouvement ouvrier, aussi opposés à lui que nous pouvions être.

Autant je pense que le capital n'était pas inéluctable, qu'il est le résultat hasardeux d'une situation sociale absolument spécifique dans une région précise du monde, autant je pense qu'une fois la contradiction dynamique du capital (capital/prolétariat) enclenchée, le mouvement auto-accéléré de cette contradiction de classe, comme il n'y en a jamais eu, porte la révolution communiste comme sa résolution. Aucun mode de production jusque là n'avait de contradiction *dynamique,* leurs contradictions de classes pouvaient les faire dégénérer et être submergés par une autre forme. Ils pouvaient être anéantis ou régénérés au travers d'invasions, mais jamais ces autres modes de production n'avaient de dynamique les dépassant. Je pense donc qu'il n'y a aucune dynamique portant le communisme avant le capital, que le capital n'était pas nécessaire et donc le communisme non plus, jusqu'à la révolution capitaliste, mais depuis si.

La révolution capitaliste et la révolution communiste *constitueront*, vues de longtemps après la constitution de l'immédiateté sociale des individus, *une* phase sans doute analogue à la révolution néolithique.

Voila bien des arguments pour me faire traiter de mécaniste! Eh bien non ce n'est pas du mécanisme, ça ne retire rien aux analyses qui posent que la révolution devra être faite, mutatis mutandis, comme la révolution bourgeoise a été faite, comme les invasions ont été faites, l'histoire est faite, même si la révolution communiste aura été la dernière, comme toutes les autres elle sera faite, mais elle aura été la seule qui n'aura pas eu le choix, qui n'aura pas pu trouver des moyens détournés pour des victoires partielles ou locales (c'est pas faute d'avoir essayé!) qui aura chaque fois joué son va-tout et tout perdu jusqu'à la victoire, hasta la victoria siempre!

Ce qui est radicalement nouveau avec la révolution communiste c'est qu'elle est la création *de l'ère de la liberté après celle de la nécessité ce qui veut dire exactement non pas que la nécessité n'existe plus mais qu'elle n'est plus contradictoire à la liberté* que cette contradiction est spécifique des sociétés de classes ( des sociétés - tout court ). Le communisme n'est pas le règne de la liberté indéterminée, du "libre arbitre", *les individus agissent en fonction de leurs nécessités et c'est une activité libre.* La révolution communiste qui est la production de ces rapports est prise déjà dans ces rapports, la victoire de la révolution sera nécessaire et non contingente, la révolution l'emportera nécessairement comme abolition libre *et* libératrice des classes. Ce n'est pas une action

*dans* la liberté, mais elle la produit pour elle même, c'est que je veux dire dans la formule : "la révolution se produit comme inéluctable", car produire son inéluctabilité c'est produire sa liberté.

A.

Texte 2
***De la nécessité du doute et de la révolution (réponse à A.)***

J'ai lu ta brève mise au point sur la détermination du processus révolutionnaire peu après ton coup de fil. Elle est fort intéressante et pourrait utilement figurer dans le prochain numéro de T.C. Je reprends ton argumentation. Tu dis :

1) Nous ne sommes pas économistes, au contraire nous avons critiqué à fond l'économisme ou l'objectivisme, qui pense la crise du capital dans les catégories réifiées du capital. Partant de ces prémisses, on sépare du mouvement de développement-dépassement du capital des conditions fétichisées, qui s'opposent elles-mêmes en objectives (niveau de développement des forces productives et de prolétarisation) et subjectives (conscience, organisation) ; d'autre part, on enferme le devenir historique dans l'alternative réforme-restructuration du capital ou révolution-prise de pouvoir du prolétariat, voire socialisme ou barbarie. C'est la position classique et classiste, programmatique, du problème de la communisation.

2) Cette problématique est fausse ou plutôt elle est devenue fausse, car désormais, dans la deuxième phase de la domination réelle, c'est-à-dire depuis le milieu des années 1970, la révolution communiste n'est plus médiée par le développement du capital. La preuve : le prolétariat ne s'affirme plus dans les luttes comme pôle tendant à devenir hégémonique de la société, qui achèverait ce développement dans l'intérêt de tous les travailleurs et ferait ainsi bondir l'humanité - via l'interminable transition! - du règne de la nécessité à celui de la liberté.

3) La question n'est donc pas celle de l'inéluctabilité ou de la non inéluctabilité de la révolution, mais celle de la mauvaise compréhension du dépassement des luttes actuelles à la révolution, de la crise finale du capital - crise en principe sans restructuration possible, puisque justement le prolétariat n'a plus à développer le capital pour libérer le travail et ne met donc plus son antagoniste, l'autre terme de la contradiction, en situation de l'écraser : elle est au contraire celle de l'anti-inéluctabilité.

Jusque là je suis plutôt d'accord. Mais passant de la défense à la contre-attaque, tu vas jusqu'à dire que la négation du caractère inéluctable de la révolution implique nécessairement la tentative de retrouver une vraie alternative (prolétarienne - affirmation

- ou humaine - abolition du travail) face à la fausse alternative (démocratique radicale). Dans la version prolétarienne (par exemple du côté d'Echanges), on pense encore la révolution comme pure conséquence de la chute du taux de profit et l'on reste objectiviste ; dans la version humaniste (par exemple du côté de l'Insomniaque), on la pense de plus en plus en dehors de la crise et l'on retombe dans l'utopisme. Mais les deux opposent "l'alternative à l'alternative", c'est-à-dire - si je comprends bien - l'indétermination à l'indétermination, le choix au choix (il y a un choix dans l'objectivisme, car il se scinde en ses deux côtés, mécanisme et volontarisme).

Tu précises ensuite que "cette non inéluctabilité peut n'être pas une vraie non inéluctabilité et n'être que doute sur la période actuelle comme débouchant sur la révolution". Ce qui définit assez bien ma position et, je crois, celle de pas mal de gens. Néanmoins, tu n'envisages pas cette possibilité, bien que tu admettes que les mauvaises compréhensions du processus révolutionnaire ne sont pas si mauvaises que ça, "étant prises dans le mouvement de dépassement du programme".

Cette différence d'accent qui, à la limite, peut devenir une différence de contenu, introduit une faiblesse dans ton raisonnement. Car en faisant ainsi abstraction de ce qu'il peut y avoir de vrai dans les "mauvaises compréhensions" de votre production théorique, tu ne surmontes pas l'unilatéralité de votre position. Autrement dit, si le faux est un moment du vrai, la vérité - la révolution - ne se produit pas seulement à travers la position la plus correcte du problème - la vôtre - mais aussi à travers la moins correcte - celle des anti-déterministes.

Plus concrètement, il est tout à fait juste que poser la révolution comme non inéluctable, dans l'absolu du doute, c'est poser le capital comme éternel. Tout à fait juste aussi que dans cette perspective anti-déterministe qui est en même temps, comme par hasard, une perspective éthique, on est contraint, comme Camatte, comme Temps Critiques, comme les chômeurs ennemis du travail, d'ignorer ou de rejeter la théorie de la valeur, de la lutte des classes, bref de l'exploitation comme contradiction. Tout à fait juste enfin que ce sont les luttes actuelles qui posent l'abolition du capital en posant de manière confusionniste mais significative le capital comme pur commandement et - bien qu'elles ne spécifient pas le travail comme salarié, donc comme productif de plus-value - le chômage, la précarité, la misère en général comme pur produit du travail, c'est-à-dire comme pur produit du bon fonctionnement du capital.

Pour autant, ça n'est pas rien non plus que l'abolition du capital ne soit posée qu'à la marge des luttes, qu'il n'existe même pas l'embryon d'un mouvement révolutionnaire, et que nous, communistes, soyons encore pris, de fait, dans le faux dilemme de la révolution comme automatisme ou comme choix.

Dire que "la révolution n'est pas inéluctable, mais se produit comme telle en ne saisissant pas une opportunité, en n'étant pas la bonne branche d'une alternative dont la contre-révolution serait l'autre" est sans doute nécessaire en ce sens que la théorie communiste ne peut être qu'anticipation de la communisation, qu'elle ne peut penser qu'un contenu déjà déterminé, même de manière marginale et pas très nette, dans la forme des luttes actuelles, donc qu'elle ne peut pas être affirmation d'un pur devoir être humain à la

manière de Camatte. C'est nécessaire aussi en ce sens que le démocratisme radical est, comme tu le dis, toujours naissant et renaissant et jamais fondé, comme autrefois le socialisme, dans l'identité de classe, donc incapable de se constituer en contre-révolution puissante. Mais cette détermination ne devient vraie que dans la production effective de l'inéluctabilité, quand la révolution dépasse effectivement toujours ses limites; et nous n'en sommes pas là!

C'est pourquoi le doute "constitutif de la démarche d'analyse" doit apparaître dans l'analyse elle-même, de manière à relativiser et non plus absolutiser l'opposition des déterministes et des anti-déterministes ou, pour employer une expression moins correcte mais plus parlante, des "structuralistes" et des "humanistes". C'est là non un impératif catégorique de la Raison "humaine", mais une réelle nécessité de la lutte de classe du prolétariat, dont fait partie la lutte théorique.

Le vrai, dans la problématique anti-déterministe, ne consiste pas dans son opposition à l'idée que le capital porte en lui son dépassement, car en effet "aucun mode de production jusque là n'avait de contradiction dynamique", aucun n'était absolument dépendant du mouvement de la valeur. Il consiste dans le doute sur le caractère éphémère des limites actuelles des luttes, doute désespéré qui, dans son non dépassement, en vient même à poser la possible éternisation du capital et la destruction atomique de l'humanité ou sa mutation en une espèce carrément zombie. Il faut rester ferme sur le caractère contradictoire du développement du capital, montrer qu'il n'a pas en réalité - comme dans sa représentation ou dans son spectacle - englobé ses contradictions. Mais il faut en même temps cesser de refouler théoriquement cet horrible doute, le laisser apparaître jusque dans la détermination du processus révolutionnaire, ce que vous ne faîtes à mon avis pas assez dans T.C.

(En particulier, je ne pense pas qu'on puisse se débarrasser de la question de la guerre en disant, d'une part, que le démocratisme radical ne pose heureusement plus l'angoissante alternative socialisme ou barbarie et, d'autre part, que l'Amérique domine heureusement sans contestation possible toute la planète. Car 1) on n'a pas encore prouvé ainsi qu'un mouvement vraiment révolutionnaire et vraiment puissant ne susciterait pas une contre-révolution puissante et 2) jusqu'à quel point cette domination américaine est-elle vraiment incontestable?)

Pour conclure, en corrigeant ta formule, je dirai que la révolution peut se produire comme inéluctable, même si ce n'est pas de notre vivant. Mais ce qui, dès maintenant, est déjà inéluctable, c'est d'approfondir nos doutes, nos divergences, pour produire ensemble son anticipation-approximation théorique juste.

F.

Texte 3

***La contradiction entre le prolétariat et le capital est inéluctable***

L'alternative entre inéluctabilité et non inéluctabilité (possibilité) du communisme est vide de sens, que l'on choisisse un terme ou l'autre. L'alternative et chacun de ses termes pris séparément reposent sur une seule et même *confusion entre le procès de caducité du mode de production capitaliste et son dépassement*. Une fois cette confusion acquise, l'alternative s'impose : pour les uns la confusion est totale et revendiquée, le communisme est inéluctable ; pour les autres la confusion est tout aussi totale, mais alors le dépassement ne peut pas avoir lieu car il ne serait que objectivité et, tout le monde le sait, la révolution est activité donc subjective, le communisme est alors un possible. Possibilité ou inéluctabilité du communisme n'existent que comme termes d'une alternative, le problème c'est le fondement de cette alternative.

Dans cette alternative, la thèse de la possibilité fonctionne comme la thèse de l'inéluctabilité sur une contradiction du développement du mode de production capitaliste fournissant une donnée objective à l'action (insuffisante pour les premiers, suffisante pour les seconds). Les possibilistes vont dire : le prolétariat *peut* utiliser cette donnée. Les inéluctabilistes vont dire : le prolétariat *est contraint* d'utiliser cette donnée. Pour les uns comme pour les autres, le point de départ, la base de l'alternative c'est le procès de caducité du capital considéré comme une donnée objective et cette caducité confondue avec son dépassement. Dans la thèse de l'inéluctabilité, même contrainte, et parce que contrainte, la lutte de classe est posée comme nécessitant une légitimation, une *garantie objective* de n'être pas simple gymnastique sociale (cela peut être la " réalisation de la plus-value " et " les marchés extra-capitalistes ", la " baisse tendancielle du taux de profit ", ou même la " baisse absolu du nombre de travailleurs productifs "). C'est également ainsi que fonctionne la thèse possibiliste, elle ne fait que rajouter qu'une telle chose, par rapport à ce qu'elle sait de la révolution, paraît contradictoire, l'intervention (celle de la classe décidée à faire la révolution) sur le cours naturel du mode de production capitaliste fera disparaître (peut-être) ce qui est pour eux une contradiction dans les termes de *l'idée de révolution*.

La critique de l'objectivisme vide l'alternative et chacun de ses termes de tout sens. Le " capital comme contradiction en procès ", c'est une contradiction entre les classes, c'est tout simplement la lutte des classes *actuelle,* elle est la condition et le cours de sa propre résolution, de son propre dépassement qu'elle produit contre ce cours même, précisément parce qu'il est le cours, même en crise, du mode de production capitaliste, sa nécrologie mais en même temps sa force. Le prolétariat abolissant le capital et produisant le communisme ne profite pas d'un développement du capital lui facilitant la tâche.

Le capital est une contradiction en procès, ce procès c'est celui de sa caducité, mais la caducité du capital ne nous donne immédiatement non pas la révolution (son

dépassement) mais la contre-révolution. La révolution est lutte contre, et abolition de ce qui la rend possible *dans ce qui la rend possible*. Sauf à rentrer alors dans des constructions théoriques particulièrement risquées sur la production par la révolution de sa propre nécessité (ce qui n'est pas faux, mais frise la tautologie), c'est la question elle-même qu'il faut *déplacer*. La question que pose cette alternative renvoie sa réponse *au futur*, mais là on se retrouve avec un procès de la caducité du capital confondu avec son dépassement (dans les deux branches de l'alternative). Par rapport à la lutte de classe, la révolution et le communisme sont considérés comme un aboutissement, à ce moment là, cet aboutissement peut être inéluctable ou possible parce qu'il n'est pas compris comme contenu du mouvement dont il est l'aboutissement. Pour les uns comme pour les autres, il y aurait la lutte des classes dont " l'inéluctabilité ", quant à elle, est incontestable *et* son aboutissement. Les possibilistes se veulent les pourfendeurs de l'objectivisme, mais cette seule séparation temporelle qui fonde toute la formulation de leur thèse est objectiviste, elle est un coup de chapeau à l'objectivisme, il faudra quelque chose dans le futur. Pour les inéluctabilistes le " plus " viendra de lui-même, inscrit dans le cours objectif du capital

L'alternative entre inéluctabilité et possibilité est vide de sens parce que *la production du communisme est une question actuelle* et non le problème posé par l'aboutissement d'un processus qui aurait un autre contenu. Une fois la question déplacée au présent, on l'abandonne, car on sort de l'alternative. On ne s'interroge plus sur l'aboutissement de la lutte des classes, sur un futur, mais sur la définition même de la contradiction entre prolétariat et capital qui est la lutte des classes *maintenant*. Je ne dis évidemment pas que le communisme serait possible à tout moment, ni qu'il est dès maintenant opposé au capitalisme dans une contradiction dont le prolétariat ne serait que le support. Il n'est, non plus, ni germe ni tendance. Il est le contenu de la lutte de classe et sans ce contenu, elle n'existerait même pas.

" Le communisme n'est pour nous ni un *état* qui doit être créé, ni un *idéal* sur lequel la réalité devra se régler. Nous appelons communisme le mouvement *réel* qui abolit l'état actuel. " (" L'Idéologie Allemande ", p. 64). Le communisme est au présent, parce qu'il est la condition et le contenu des pratiques actuelles de la lutte de classe. Les dockers de Liverpool, les chômeurs et précaires de 98, les ouvriers de Cellatex ne se battaient pas pour le communisme et celui-ci n'était pas le sens caché de leurs luttes. Le communisme est le mouvement contradictoire du mode de production capitaliste, le procès de sa caducité. Il n'est pas un sens caché. La contradiction entre le surtravail et le travail nécessaire, la loi de la valeur et l'augmentation de la composition organique, la masse de la plus-value et le capital total employé, l'universalité des forces productives et sa base et contenu : l'exploitation ; toutes " choses " qui sont directement la lutte entre le prolétariat et le capital (le meilleur résumé en étant la baisse tendancielle du taux de profit) sont à l'intérieur du mode de production capitaliste le cours nécessaire de son dépassement. Ce que Marx, dans la vision objectiviste du programmatisme (la lutte du prolétariat ne venant qu'exécuter la sentence que le capital prononcerait contre lui-même), énonçait de la façon suivante : " Les innombrables formes contradictoires de l'unité sociale ne sauraient être

éliminées par de paisibles métamorphoses. Au reste, toutes nos tentatives de les faire éclater seraient du donquichotisme, si nous ne trouvions pas, enfouies dans les entrailles de la société telle qu'elle est, les conditions de production matérielles et les rapports de distribution de la société sans classe. " (" Fondements... ", t.1, p. 97). Ce ne sont pas des *conditions*, c'est le contenu et la raison d'être du cours *immédiat* des luttes de classes ; la lutte des classes est sa propre " condition ". Dans l'alternative, la position inéluctabiliste contient, mais de façon historiquement spécifiée, le dépassement de l'alternative, la possibilité d'en sortir, cela à partir du moment où la critique du programmatisme va jusqu'à celle de l'objectivisme, c'est-à-dire jusqu'au bout : le prolétariat est un terme de toutes " ces formes contradictoires ". La lutte entre les classes, parce qu'elle a pour contenu et définition l'exploitation, est en elle-même, non pas de façon cachée, mais de façon manifeste et explicite, la dissolution de toutes les conditions actuelles, non seulement négativement mais positivement en tant que production de son dépassement, c'est-à-dire, *maintenant*, en tant que forme et contenu actuels de la lutte de classe : disparition de toute identité ouvrière, identité entre la définition des classes et leur contradiction, et enfin appartenance de classe comme contrainte extérieure (caractéristiques qui ne sont rien d'autre que la signification historique du capital).

Le possibiliste reproche à l'inéluctabiliste d'être un " attentiste ", il avoue par là même que pour lui la lutte de classe est question de choix, et que le communisme résulte de son intervention volontaire *qui pourrait tout aussi bien ne pas être*, il est un activiste dilettante et il nie l'activité. L'inéluctabiliste reproche au possibiliste de ne pas concevoir son activité comme portée par le cours objectif de la caducité du capital qui seul la rendrait efficace, il avoue par là même que pour lui le cours objectif de la caducité du capital n'est qu'une abstraction, une garantie de sa pratique. La caducité du capital comme procès est sa caution. Tant que l'inéluctabilité est produite sur cette base, elle demeure incapable de répondre à la thèse du communisme comme possible, les deux thèses demeurent liées dans leur objectivisme. L'inéluctabiliste et le possibiliste sont contraints de *donner un rôle* à la lutte de classe. Conçu *que comme aboutissement*, inéluctable ou possible, le communisme n'est pas saisi comme le mouvement actuel de la lutte de classe. L'alternative et vide de sens et *vide de réalité* car les deux termes conçoivent bien la lutte de classe comme pratique mais ils supposent les conditions de cette pratique comme n'étant pas elle-mêmes pratiques.

Nous avons commencé par dire que, comme contradiction en procès, le capital ne nous donnait que sa caducité et non son dépassement, c'est exact, mais unilatéral. La proposition se contredit elle-même car la caducité du capital est elle-même exploitation, c'est-à-dire contradiction et non résultat de la contradiction, si bien que la lutte du prolétariat se tourne, comme production du communisme, contre ce qui la rend possible. C'est pourquoi nous avons précisé d'entrée : " contre ce qui la rend possible *dans ce qui la rend possible* ". La caducité du capital n'est pas identique à son dépassement, car le capital " caduc " n'est jamais un état, mais toujours exploitation, en cela elle a un contenu qui est le dépassement d'elle-même. Prise totalement (c'est-à-dire comme contradiction) et non unilatéralement (c'est-à-dire comme auto présupposition du capital), la caducité

du capital est une positivité. Ce n'est pas le communisme, détaché comme état social, qui est inéluctable, c'est la lutte des classes et seulement par là le communisme. C'est toute la problématique qui est transformée, déplacée. Cette inéluctabilité là n'est plus l'opposé du possibilisme, promoteur de la pratique, elle n'est plus dans une alternative avec lui. Le possibilisme est réellement aboli et avec lui l'inéluctabilité qui n'était que son contraire lié. Cette inéluctabilité est en elle-même activités, elle comprend toutes les questions relatives à la pratique (fétichisme, conscience, théorie) mais elles sont sorties de l'opposition entre subjectivité et objectivité telle que le possibilisme (et même l'inéluctabilité avec sa contrainte et sa garantie) la formulait sur le thème de l'intervention subjective, du choix.

Le dépassement d'une contradiction est compris dans la contradiction, ce n'est pas la cerise sur le gâteau (nous parlons ici de la contradiction entre les classes dans le mode de production capitaliste, la validité générale de cette proposition, en ce qui concerne les modes de production antérieurs, demande à être discutée). Le dépassement viendrait en plus de la contradiction, mais le dépassement est inclus comme contenu même de la contradiction entre le prolétariat et le capital, comme sa raison d'être, sinon la contradiction n'existe pas, et cela en tant que formes les plus immédiates de la lutte de classe. A ce moment là, si nous disons que la révolution et le communisme sont " inéluctables ", le possibiliste qui comprend ça comme de l'attentisme objectiviste n'a absolument rien compris à la pratique ; l'inéluctabiliste qui comprend ça comme le résultat de la caducité du capital n'a absolument rien compris à la caducité du capital. Toute la lutte de classe ne serait qu'agitation et n'existerait même pas si en elle ce n'était pas son propre dépassement qui en était le contenu, contre elle-même, si nous ne trouvions pas dans l'inévitable lutte des classes la production de la société sans classes. Le possibiliste et l'inéluctabiliste ont en commun de se demander *à quoi sert la lutte de classe* (même si pour l'inéluctabiliste elle ne peut pas ne pas être, il lui donne un rôle par rapport à une nécessité qui est sa garantie). La révolution et le communisme sont inéluctables en tant que lutte de classe, donc en tant qu'activités, pratiques. La question du possibiliste sur la nécessité de son action n'a aucun sens ; mais la question de l'inéluctabiliste sur la garantie de son action, sur ce qui la contraint, non plus. C'est la lutte des classes qui est inéluctable et cela nous suffit.

R.

## Critiques : Contribution au débat sur le démocratisme radical

Lettre de D.

***Critique du concept de "démocratisme radical" dans TC (Éditorial TC 14)***

Le point de départ du raisonnement, sur lequel s'articule immédiatement le concept de démocratisme radical, est la non-confirmation du prolétariat comme identité, la fin de l'affirmation du prolétariat qui se posait, dans la période antérieure, comme rival du capital.

Cette analyse s'impose avec évidence : l'alternative serait d'analyser la disparition du prolétariat lui-même (et non de sa seule identité), c'est-à-dire d'abandonner la perspective de la lutte de classe.

La disparition de cette identité prolétarienne est, rappelons-le, présentée dans TC comme partie intégrante du nouveau cycle de luttes conformément aux déterminations de la croissance relative de la plus-value.

L'aspect dynamique de la perte de l'affirmation de la classe est que le prolétariat en contradiction avec le capital est en contradiction avec sa propre existence comme classe : ce qui permet de résoudre "historiquement la contradiction fondamentale de la lutte de classe : comment le prolétariat abolit le capital et s'abolit lui-même". Puisqu'il n'y a plus d'identité prolétarienne, on ne peut construire sur celle-ci l'émancipation de l'humanité, et se trouve donc disqualifié l'ancien mouvement ouvrier (celui appelé "programmatiste" par TC).

L'aspect de contre-révolution de cette même disparition de l'identité prolétarienne est précisément le démocratisme radical. *Le capital devient l'horizon indépassable du cours quotidien de la lutte de classe. Le démocratisme radical élève donc en pratique politique et en démarche alternativiste la disparition de toute identité ouvrière pour entériner l'existence de la classe dans le capital.*[1] Il cherche dans le capital une "humanisation" de l'économie et la réalisation d'une communauté des individus isolés. Le démocratisme radical est "radical" en ce qu'il prend au mot l'idéologie démocrate en lui demandant de se réaliser réellement, alors que les catégories de la démocratie sont précisément celles du capital (en ce sens, le démocratisme radical demeure bien *dans le capital* même quand il s'affirme rupturiste par rapport à lui : et d'autre part c'est bien le problème de l'idéologie démocratique en général qu'il pose).

---

[1]C'est moi qui souligne, parce que ce passage me semble être celui qui est fondamental pour saisir ce qu'est le démocratisme radical.

*Critique de la position de TC par rapport à l'attitude à adopter envers le démocratisme radical.*

Pour TC, il n'y a pas d'attitude à avoir vis à vis du démocratisme radical. Car trouver quoi que ce soit de "positif" dans le démocratisme radical serait déjà tomber dans le travers de la transcroissance ( "Ce serait vouloir transmuter ce qui ne peut exister que comme un réformisme révolutionnaire en un impossible mouvement de la révolution communiste"). Mais y trouver quoi que ce soit de négatif n'a pas plus de sens: c'est en effet "la même structure de la contradiction entre le prolétariat et le capital" qui "produit d'une part son dépassement et, d'autre part, ses limites comme démocratisme radical". On ne peut donc "critiquer" cette limite : elle n'est que l'une des faces de la contradiction. D'autre part, le fait de polémiquer avec les tenants du démocratisme radical n'a à peu près aucun effet, car ce qui compte n'est pas ce que l'on peut dire mais ce qui se produira "à partir de l'évolution et des contradictions que suscitent au sein du démocratisme radical les caractéristiques actuelles du cours de la contradiction entre les classes".

TC l'affirme donc clairement : "nous ne sommes pas dans une relation critique positive ou négative avec le démocratisme radical, rupturiste ou non". Tout discussion, confrontation, critique, attaque contre le démocratisme radical n'est en elle-même productrice de rien : si l'échange théorique est possible, si même plus modestement TC peut ne serait-ce que se faire comprendre, ce n'est que par suite de "l'évolution de nos propres interlocuteurs", signe de l'instabilité du démocratisme radical (instabilité due à cette incapacité de formaliser la moindre existence autonome du prolétariat face au capital).

Non seulement il n'y a rien à attendre de positif de cette confrontation, mais même elle est néfaste: "agir ainsi serait *entériner* les limites de ce cycle de luttes car de ce fait nous les considérerions comme réformables, nous leur conférerions une existence et une dynamique propre". S'engager sur la pente savonneuse de la critique du démocratisme radical, dès lors qu'il s'agirait d'une confrontation précise sur des pratiques ou des positions, serait déjà faire du démocratisme radical, serait déjà, suprême déchéance, en être une composante. La seule critique possible (qui, donc, ne sert à rien) est le rejet en bloc du démocratisme radical, sans distinction entre rupturiste, alternatif, etc.... [2]

Mais à quoi sert une théorie qui s'interdit de critiquer les limites et les formes de la lutte des classes, et que peut-elle bien avoir à dire?

A la question "à quoi sert la théorie", l'éditorial répond: "cette question n'a aucune réponse utilitariste". Et il est parfaitement vrai qu'une théorie n'est pas une propagande, qu'elle n'a pas à convaincre des indécis mais bien à être l'expression de ceux

[2] La position qui consiste à considérer qu'il est contre-productif de se confronter avec les thèses du démocratisme radical, au motif que ce serait donner une importance exagérée à un mouvement minoritaire et sans intérêt, et donc le renforcer par là même, est ceci dit parfaitement défendable: mais cela veut dire alors qu'à l'inverse de TC on considère le démocratisme radical comme un épiphénomène, éloigné des luttes réelles et actuelles.

qui sont “embarqués dans la lutte des classes”. Comme l’écrit encore justement TC, “la théorie en tant que telle fait partie intégrante, nécessaire, et active de ce cycle”, elle est la production de prolétaires confrontés au cours quotidien de la lutte, et donc, de manière plus abstraite, on peut dire que c’est le “cours contradictoire” des luttes qui est producteur de théorie. Tout cela, concernant la théorie en général, est très juste, mais malheureusement cela ne peut pas s’appliquer à la théorie particulière que produit le groupe appelé "Théorie Communiste".

Cette théorie, en effet, qui d’un côté “fait partie intégrante, nécessaire et active du cycle”, d’un autre “ne peut être dans aucun rapport positif avec les limites de ce cycle, ni même avec ce cycle dans son ensemble”. Comment la théorie de TC peut-elle être produite de manière extérieure au cours du cycle de luttes, tout en étant une partie? De manière assez embarrassée, l’éditorial de TC signale une “extériorité” de la théorie face au cours quotidien de la lutte des classes, et en même temps une “intériorité” de la même théorie par ce qu’elle est le produit de la même structure de la contradiction. Ici, si je comprend bien le raisonnement, ce qui produit la bonne théorie (la théorie de TC), c’est la dynamique du cycle productrice de son dépassement ; et la dite théorie se trouve du coup tellement étrangère (TC dit “extérieure”) au “cours quotidien de la lutte de classe avec ses limites inhérentes”, c’est à dire à la bouillabaisse du démocratisme radical, qu’elle ne trouve plus rien à lui dire[3]. On trouve pourtant, quelques lignes plus loin : “la production théorique est un moment nécessaire du cours quotidien de la lutte des classes”.

Si TC se débat ainsi avec cette sorte de dédoublement de la théorie, c’est faute semble-t-il de distinguer clairement ce qui fait la spécificité d’une théorie communiste ou révolutionnaire par rapport à une théorie philosophique. Une théorie communiste, ou révolutionnaire, ne saurait en aucun cas se trouver “extérieure”, de quelque manière que ce soit, même partiellement, au cours de la lutte des classes. Les représentations intellectuelles des individus ne naissent pas par la seule force de la pensée pure, mais sont aussi l’expression de ce qui fait la substance de leur vie même. Une théorie communiste ne saurait valablement être qualifiée ainsi que si elle se trouve être capable de condenser, même de la manière la plus abstraite qui soit, même dans un langage ardu (cela n’a aucune importance), l’expérience réelle de prolétaires réels, c’est à dire quelque chose qui a forcement à voir avec “le cours commun de la lutte des classes et ses limites inhérentes”. Il n’y a pas de solution, pour comprendre que la théorie communiste se situe au-delà des “limites” de son époque.

Une théorie philosophique, évidemment, n’aura pas les mêmes exigences, parce qu’elle ne prétend pas être l’expression du mouvement réel qui abolit l’état des choses existantes. Il est évidemment possible de parler du communisme d’un point de vue absolument extérieur à toute lutte des classes et à toute perspective historique. De même, parce que la pensée rationnelle est un tout, il y a des rapports étroits entre la théorie

[3] “Rien qui soit un embryon de dépassement, aucun élément que l’on puisse dégager de l’ensemble de la contradiction et du cours des luttes pour dire: voici ce sur quoi positivement nous devons nous fonder”.

révolutionnaire et les domaines divers de la pensée en général. Mais cela n'enlève en rien la spécificité d'une théorie révolutionnaire et en l'espèce communiste : elle est historique, elle est inhérente à la lutte des classes, elle n'est ni en avance, ni en retard par rapport au cours des luttes, etc.... Elle est la conscience structurée et rationnelle de ceux qui sont engagés dans cette pratique quotidienne de la confrontation avec le capital (Le terme "engagé" ne doit pas égarer : les prolétaires ne choisissent pas de se confronter ou non au capital, évidemment).

C'est par abus de langage que TC peut affirmer que "les formulations théoriques (au sens restreint) prennent place dans la lutte des classes au coté, contre, d'autres activités définissant dans le même mouvement le cours de cette contradiction". Même "au sens restreint", la théorie n'est pas "une pratique". Elle est la conscience née de la pratique, et qui la modifie en retour, mais elle ne se confond pas avec la pratique elle-même qui est le cours quotidien de la lutte - et au-delà peut-être même la totalité de la vie du prolétaire. Pratique et théorie ne se dissocient jamais au sens ou les luttes ont évidemment un sens, une signification, mais elle ne s'identifient pas dans la mesure ou s'il n'existait qu'une activité théorique, sans aucun contexte de lutte et de confrontation au capital, il serait vain d'appeler cette théorie "communiste" ou "révolutionnaire". Des individus ou des groupes s'attachent plus particulièrement, par moment, à cette activité de rédaction de textes théoriques élaborés : et cette activité (non cette pratique) est donc une part de la lutte de classe, sa part théorique au sens restreint. Il va de soi que l'on ne demande pas à ces individus ou ces groupes d'avoir personnellement pris part à tel ou tel aspect pratique de la lutte, pour avoir le loisir d'en parler. Si tel était le cas, aucune théorisation ne serait jamais possible, car personne n'expérimente par lui-même la totalité de la pratique sociale. Mais les échanges existent entre les multiples acteurs des luttes, ils sont même nombreux et incessants, et ce qui se joue ici peut se comprendre ailleurs. Ce qui compte pour la validité d'une théorie, c'est donc non pas la qualité de ses concepteurs mais leurs efforts réussis, ou ratés, pour exprimer ce qui est en jeu dans certains aspects de la pratique réelle. Une théorie révolutionnaire demeure non parce qu'elle a su convaincre à la manière d'une propagande, mais parce qu'elle a su résumer abstraitement une vérité sur la société qu'elle combat, une vérité qui a d'abord dû s'expérimenter pratiquement : et parce que ceux qui sont les acteurs de cette pratique s'y reconnaissent ainsi.

On objectera peut-être que les remarques qui précèdent sont encore marquées du sceau du programmatisme, en identifiant trop facilement théorie et point de vue prolétarien, et en ne voyant pas que c'est l'extrême instabilité résultant de la non-confirmation de l'identité prolétarienne, si sensible dans les diverses composantes du démocratisme radical, qui explique que la théorie communiste puisse ainsi être "intérieure" et "extérieure" au cours commun des luttes. Il me semble, bien au contraire, que c'est cette objection qui est marquée du sceau du programmatisme. Il faudrait que la théorie, extérieure au cours commun des luttes mais pas au prolétariat, soit une sorte de conscience latente de la classe, effective et réelle chez quelques uns seulement mais

potentiellement activable chez tous : fausse dans les luttes actuelles marquées par leurs limites, mais vraie dans la potentialité du dépassement effectif, quelque part très loin, “là où le doigt montre le chemin sur la carte”, bref, dans les limbes... C’est donner au prolétariat, qui ne se définit que par sa situation particulière et contradictoire, une puissance d’homogénéité, même potentielle, singulière : c’est anticiper sa pensée, sa théorie. De même qu’il n’y a pas de transcroissance des luttes, il ne devrait pas y avoir de transcroissance de la théorie.

*Que faire avec le Démocratisme Radical? Quelques éléments du débat.*
a) Il faut éviter de confondre le démocratisme radical avec la limite des luttes de classe actuelles, car il n’est que le rempart auto construit sur la frontière sans être la frontière elle-même[4]. Le démocratisme radical n’est donc pas l’ennemi, et sa destruction n’entraîne pas automatiquement son dépassement (c’est l’inverse, c’est le dépassement qui est premier). Mais, d’un autre coté, il est la matérialisation de l’impasse dans laquelle se trouve le prolétariat : il est la contre-révolution rendue visible. D’autre part, ses effets sont réels : si le mur n’est pas la frontière, il aide quand même à rendre son franchissement plus difficile. Le critiquer de front, c’est donc toujours se situer là où est le point extrême sur lesquelles viennent buter les luttes actuelles.

b) La critique du démocratisme radical ne doit pas “rencontrer” des éléments interne à lui et en rupture avec lui, elle doit se situer au même niveau que lui *pour pouvoir* être en rupture avec lui. Que faut-il entendre par “se situer au même niveau” que le démocratisme radical? Tout simplement tirer les conséquences du fait que la limite s’impose aussi à nous, et que ce n’est pas notre seule conscience de la possibilité de la dépasser qui nous place dans une autre position que le démocratisme radical qui, lui, l’entérine. Le savoir théorique nous oriente, il nous “montre le chemin” abstrait : mais le chemin réel est le produit des actions multiples et multiformes, conscientes et non conscientes, des prolétaires de maintenant.

c) Ce serait un contresens de déduire des remarques précédentes que la critique du démocratisme radical *à son niveau* implique une quelconque concession à son idéologie. Le démocratisme radical n’est de toute façon pas qu’une idéologie : il suffit de lire TC pour comprendre qu’il est tout à la fois le produit de la situation de la classe, les éléments réels nés de cette situation (les comités, les organisations hiérarchisées, leurs actions) et l’idéologie qu’ils sécrètent. Le *contenu* de l’idéologie est secondaire, même s’il n’est pas arbitraire, bien sûr, mais en cohérence avec l’ensemble.

---

[4] Auto construit, certes, mais quand même avec l’aide des maçons politiciens et récupérateurs. On ne peut pas nier que sur les limites réelles, il y a des gens qui édifient consciemment des barrières. Et qu’ils méritent des baffes.

d) Comme le démocratisme radical est le produit de la situation de la classe pour qui le capital devient l'horizon indépassable de la lutte, sa critique met à jour la structure de la contradiction entre prolétariat et capital, et la possibilité du dénouement de cette contradiction : mais en même temps il est impossible de le faire en reprenant les thèmes qui étaient ceux de l'époque de l'identité confirmée et du programmatisme. C'est pourquoi appeler à la "communisation du monde" en tête de tract ne sert à rien. Le dépassement produit le sera par ceux qui vivent actuellement avec le démocratisme radical comme fausse opposition et comme matérialisation de la limite réelle des luttes : et qui trouveront dans cette réalité-là les raisons de penser de nouveau le dépassement.

***Réponse à D.***

Le problème que pose le texte de D. est celui du fondement et du statut que l'on donne à la critique du démocratisme radical.

Le fondement de la critique du démocratisme radical c'est l'affirmation que la dynamique de ce cycle de luttes réside dans la remise en cause de la classe par elle-même. Par là cette dynamique comporte sa propre limite intrinsèque : agir en tant que classe. Limite dont ce cycle, de par le contenu et la structuration de la contradiction qui le définit (spécificité historique de l'exploitation), peut produire le dépassement et donc être le procès de son propre dépassement (l'appartenance de classe devenant contrainte extérieure). Donc pas de transcroissance, la révolution est abolition de *toutes* les classes.

Ce fondement détermine le statut de la critique du démocratisme radical. Cette critique, naturellement ne cherche rien de positif dans le démocratisme radical, mais elle ne se détermine pas non plus, ni n'existe, par rapport au démocratisme radical, comme s'il était son inverse, son négatif. Ni rapport positif, ni rapport négatif ; un rapport critique, c'est-à-dire incluant les conditions d'existence du démocratisme radical. Il s'agit de considérer que le démocratisme radical est simultanément nécessaire et dénué de dynamique propre, donc on ne recherche pas la " confrontation *directe* ". La confrontation ne consiste pas à s'adresser au démocratisme radical, ce fut, dans TC, l'erreur de l'échange avec Bihr. La critique doit être radicale, féroce, polémique même, mais elle n'envisage pas de transformer le démocratisme radical. En cela, le statut de cette critique, si on la considère strictement dans son rapport au démocratisme radical, n'est ni positif, ni négatif. Si cette critique est alors entendue c'est de par l'instabilité du démocratisme radical, instabilité qui tient à la dynamique du cycle de lutte et non à un mouvement endogène du démocratisme radical. La critique du démocratisme radical n'est que l'expression de la dynamique de ce cycle de luttes, elle n'est pas un " objet théorique premier ". Elle nous est donnée par surcroît, comme la subsistance aux petits oiseaux de l'Evangile.

La théorie ne se produit pas actuellement comme " anti-démocratisme radical ". Les thème spécifiques qui sont mobilisés dans cette critique sont, pris isolément, depuis

longtemps des “ acquis ”. Cette critique les réactive dans le contexte actuel du capital restructuré et du nouveau cycle, où ils prennent, c’est exact, un sens nouveau. La production théorique actuelle c’est la définition de ce nouveau cycle ; la compréhension, dans toutes ses implications, du dépassement du programmatisme ; la définition de la restructuration du capital. C’est là qu’est inclus la définition et la critique du démocratisme radical, c’est là qu’elle est *significative* et qu’elle est *efficace* comme critique constante à effectuer dans le cours immédiat de ce cycle, elle est alors inévitable et bienvenue et TC ne s’en prive pas.

D. amalgame confrontation directe (ce qu’il appelle rapport) et critique. Il comprend alors le refus de considérer la critique comme rapport, comme un refus de la critique elle-même, devenue “ inutile ”. On se demande alors ce que TC a fait depuis cinq ans. Là où semble-t-il nous divergeons, c’est dans le fait que, pour nous, *la critique du démocratisme radical n’a pas pour objet le démocratisme radical*, mais l’ensemble du cycle de luttes en tant que capital restructuré comme rapport contradictoire entre les classes (structure historique de l’exploitation). En cela la théorie qui inclut la critique du démocratisme radical ne se situe pas “ au-delà des limites de son époque ”, simplement elle peut comprendre ces limites comme telles ; sinon c’est le mot même de “ limites ” qu’elle ne pourrait pas employer. Cette approche du démocratisme radical n’est qu’un élément de l’approche générale du cycle de luttes dans son ensemble. La base de cette approche réside dans le fait que (à partir des luttes de ce cycle, de la structure, du contenu et du niveau de la contradiction entre les classes) la révolution est un dépassement produit par ce cycle. *Produit* par ce cycle, mais *dépassement*. Si l’on critique l’idée de transcroissance des luttes actuelles à la révolution (il y a la rupture fondamentale qu’est la remise en cause par le prolétariat de sa propre définition comme classe, la production, dans le rapport au capital, de l’appartenance de classe comme contrainte extérieure), toute la question est alors celle de l’inscription, dans ce cycle, de la théorie de ce cycle comme la propre critique de celui-ci. La théorie n’est pas extérieure au cours de la lutte des classes, mais l’affirmation d’une relation naïvement positive passe à côté de ce qui est précisément la spécificité de ce cycle de luttes.

A partir de là, on comprend mieux, peut-être, ce que nous disons sur “ l’extériorité ” de la théorie (laissons de côté la pensée rationnelle et la philosophie). La théorie n’est pas “ *produite* ” comme extérieure (selon la proposition que D. nous attribue), elle est “ *posée* ” comme extérieure (un être posé c’est un être médié). Ce n’est pas pareil. Nous sommes dans une situation où nous pouvons dire, comme D., que la théorie est le condensé de “ l’expérience réelle des prolétaires réels, c’est-à-dire quelque chose qui a forcément à voir avec le cours commun de la lutte des classes est ses limites inhérentes ”. Mais aucune de ces expériences aucune de ces pratiques réelles ne peut être détachées, prises en elles-mêmes, comme simplement à développer, comme germe, embryon de ce que serait la révolution. C’est-à-dire que si la théorie est ce “ condensé ”, elle n’a pas pour autant un “ positif ” distinguable, isolable, sur quoi se fonder. C’est bien parce que les limites sont inhérentes que la théorie est posée comme “ extérieure ”. C’est de ce rapport *global* dont la théorie est le “ condensé ”, la formalisation abstraite, et elle

n'est cette formalisation abstraite que parce qu'elle est ancrée dans cette situation immédiate concrète. L'extériorité est posée par l'intériorité qui est première.

Proclamer simplement qu' " une théorie communiste, ou révolutionnaire, ne saurait en aucun cas se trouver " extérieure ", de quelque manière que ce soit, même partiellement, au cours de la lutte des classes ", cela ne nous mène pas à grand chose et c'est surtout avoir une vision bien irénique de la lutte des classes et de la reproduction du capital dans son auto présupposition dont précisément la lutte des classes est le principe. C'est là qu'est la médiation qui pose l'extériorité. " La limite s'impose aussi à nous ", c'est " l'extériorité " de la théorie et tout ce que cela implique dans sa nature même, en tant que théorie, et dans le contenu de ses énoncés. Est-ce que nous nous situons pour autant au même niveau que la démocratisme radical pour être en rupture avec lui ? Non. Le démocratisme radical est une idéologie et une pratique *unilatérales* de ce cycle de luttes, il n'est que la définition de la classe dans la reproduction du capital comme horizon indépassable des luttes. Il n'épuise pas la lutte de classe car cette définition est simultanément la remise ne cause de la classe par elle-même (c'est même là la dynamique essentielle de la période). C'est là une vérité qui " s'expérimente pratiquement " et quotidiennement et que " résume abstraitement " la théorie, elle n'est pas une " conscience latente " attendant d'être " vraie " dans la " potentialité du dépassement ", elle est déjà vraie dans cette simultanéité, mais précisément parce qu'elle est " vraie " *dans* cette simultanéité, elle est posée comme extérieure par cette simultanéité. Le prolétariat n'est pas dans une impasse, à moins de supposer qu'un dépassement n'a pas à être produit. Etre l'expression abstraite de la lutte de classe actuelle, c'est exprimer cette situation réelle globale, on ne se situe pas au même niveau (même si les limites sont autant pour nous que pour eux). On retrouve ici ce qui était dit au début de cette réponse : la rupture avec le démocratisme radical et sa critique sont produites non en visant directement le démocratisme radical, mais le cycle de luttes dans son ensemble et cela positivement comme dépassement du programmatisme.

Si tout était aussi simple que le suppose D., avec une théorie qui ne peut en aucun cas " se trouver extérieure " et qui condense " l'expérience réelle des prolétaires réels ", nous pourrions envisager demain de faire un quotidien et après-demain la révolution.

T.C.

## SENONEVERO

***Comme nous l'avons déjà annoncé dans l'éditorial du N° 16, nous participons aux éditions Senonevero dont les premières livraisons ont vu le jour en mai 2001.***

**Association pour la Recherche en Histoire Sociale**
(ARHIS)
184 rue Saint Maur
75010 PARIS
http://ca.geocities.com/senonevero
senonevero@yahoo.fr
**Contact :**
Lola Miesseroff – tél. & fax 01 42 06 38 78
**Diffuseur :**
Dif'Pop' – 21 ter, rue Voltaire – 75011 Paris – tél.01 40 24 21 31

### *Ligne éditoriale*

Les éditions SENONEVERO s'attachent à la publication d'une théorie critique du capitalisme, c'est-à-dire une théorie de son abolition. Une époque est maintenant révolue, celle de la libération du travail, celle du prolétariat s'affirmant comme le pôle absolu de la société : l'époque du socialisme

La révolution sera l'abolition du mode de production capitaliste et de ses classes - le prolétariat comme la bourgeoisie - et la communisation des rapports sociaux. En deçà, il n'y a aujourd'hui que la promotion de la démocratie, de la citoyenneté, l'apologie de l'alternative. Ces pratiques et ces théories n'ont d'autre horizon que le capitalisme.

De la période actuelle à la révolution, nul ne connaît le chemin à parcourir : il est à faire, donc à comprendre, par des analyses et des critiques diversifiées. Nous en appelons l'élaboration. Lutte contre le capital, lutte à l'intérieur de la classe elle-même, la lutte de classe du prolétariat n'est pas le fait de muets et de décérébrés : elle est théoricienne - ni par automatisme, ni par choix. Comme la production théorique en général, nos publications sont activités. Leur nécessité est leur utilité.

### Ouvrages parus :

*** LE TRAVAIL ET SON DEPASSEMENT**
Bruno ASTARIAN
226 Pages - prix public : 85 frs

Depuis plusieurs années, les recherches en vue d'une analyse approfondie du travail, de ce qu'il est, de ce qu'il devient, se sont multipliées. Mais le travail continue à apparaître comme une évidence, il semble encore normal de caractériser l'homme par son travail, aller travailler est toujours une fatalité quotidienne pour la plupart. Et pourtant, le travail mérite bien une définition générale allant au-delà de son évidence immédiate, et ses limites et ses méfaits actuels indiquent largement qu'il faut lui chercher un dépassement.

L'essai de Bruno Astarian est unique en ce qu'il tente de donner une définition du travail dans ce qu'il a de plus essentiel, de concevoir à partir de là, la possibilité de son abolition et d'entrevoir ce que pourrait être l'activité des hommes qui en seraient libérés. *Le Travail et son dépassement* met en évidence la nature historiquement déterminée, et donc historiquement dépassable, du travail. Il fait apparaître le mode de production capitaliste, notamment dans le phénomène de la crise, comme la phase de l'histoire produisant les conditions d'une libération qui ne pourrait se réaliser que dans le bouleversement complet du rapport social.

C'est sur cette base que Bruno Astarian développe une réflexion sur l'activité spécifique du prolétariat dans la crise capitaliste : c'est dans la crise, lorsque se bloque l'échange de la force de travail contre le capital, que se trouvent réunis les éléments qui rendent possible et nécessaire le passage à un communisme qui ne soit pas la planification du programme prolétarien.

*** LE DEMOCRATISME RADICAL**
Roland SIMON
264 pages - prix public : 85 frs

Le démocratisme radical défend l'action citoyenne, la démocratie directe ou participative, la maîtrise de nos conditions d'existence, défend l'État, État social et l'Etat nation pour certains, simplement "régulateur" pour d'autres. Il lutte contre le primat et la "sauvagerie" de l'économie, la mondialisation libérale, la suprématie de la finance. Il regrette l'époque où le capitalisme était si beau sous le keynésianisme et le service public. Enfin, il veut construire une alternative au capitalisme qu'il appelle "libéralisme" ou "mondialisation". Il veut un capitalisme "réel", avec des usines où se rencontrent de vrais travailleurs et de vrais investisseurs si conscients de leur responsabilité sociale que l'on ne pourrait plus les appeler "capitalistes". Il rêve d'entrepreneurs citoyens dans des

entreprises-citoyennes exaltant le labeur de travailleurs-citoyens sous la tutelle bienveillante et protectrice de l'État démocratique-participatif régulant la distribution équitable de la plus-value citoyenne. Il fréquente les couloirs des ministères et les cours des squats. Il propose son expertise aux grandes organisations internationales et anime les campings anarchistes. Une seule chose l'effraie, que le prolétariat abolisse l'État, la démocratie, le capitalisme (productif) donc se nie, car il aime le travailleur en tant que travailleur et la plus-value en tant que surtravail. Il aime l'exploitation car il aime tant la lutte des classes qu'il voudrait qu'elle ne prenne jamais fin, c'est sa raison d'être, c'est le mouvement perpétuel de l'alternative et de la critique sociale. Il ne serait que pathétique et ridicule s'il n'était en réalité un élément efficace, incontournable, ancré dans le nouveau cycle de luttes du prolétariat contre le capital comme la formalisation de toutes ses limites et n'anticipait pas la prochaine contre-révolution qui sera son achèvement, sa réalisation et sa propre disparition (élimination). Il a ses héros : le sous-commandant Marcos, José Bové, et maintenant Chavez, son gourou théorique : Pierre Bourdieu. Il a ses lieux de mémoire : la forêt Lacandona, Seattle, Millau, Porto Alegre. Il n'est pas une spécialité française mais un mouvement mondial. Ce petit livre est destiné à tous ceux que cette pensée molle excède et à qui elle donne des poussées d'adrénaline. Mais une critique simpliste et parfois moralisatrice, opposant la vérité à l'erreur, ne voit dans tous les thèmes énumérés que des "idéologies trompeuses" et conforte ses auteurs dans leur radicalisme satisfait et impuissant. Il ne s'agit pas d'interpréter le démocratisme radical comme une erreur. Il est une force sociale réelle, spécifique au cycle de luttes actuel et au mode de production capitaliste tel qu'il est maintenant restructuré dans cette seconde phase de la subsomption réelle du travail sous le capital

*** FONDEMENTS CRITIQUES D'UNE UNE THEORIE DE LA REVOLUTION**
Roland SIMON
720 pages - prix public : 180 frs

Comment le prolétariat agissant strictement en tant que classe peut-il abolir les classes? est la question fondatrice de toute réflexion théorique. La lutte des chômeurs et précaires de l'hiver 1997-1998 en France, a défini le chômage et la précarité au cœur du travail salarié, sa potentielle caducité était devenu le contenu même de la lutte des classes. Cette lutte permet d'aborder la question comme une question pratique de notre horizon historique, comme cours et enjeu de la lutte de classes dans ce cycle de luttes.

Une activité de classe peut aller au-delà des classes. Avec la restructuration maintenant achevée du mode de production capitaliste, le prolétariat produit tout son être, toute son existence, dans le capital, plus aucune confirmation d'une identité prolétarienne dans la reproduction du capital n'est possible. La contradiction entre les classes se situe au niveau de leur reproduction, ce qui définit la capacité pour le prolétariat d'abolir le

capital, de s'abolir lui-même. Ce cycle de luttes est alors la résolution pratique des limites et des contradictions de toute l'histoire passée de la lutte de classe, c'est-à-dire du programmatisme : la révolution comme montée en puissance et affirmation du prolétariat s'érigeant en classe dominante, même pour se nier ensuite. Le démocratisme radical et l'alternative sont la formalisation de toutes les limites de ce cycle. Contenu de la contradiction entre les classes, la reproduction du capital est devenue la dynamique et la limite intrinsèque de la lutte du prolétariat. La disparition de l'identité ouvrière ne nous laisserait comme avenir que le capitalisme à visage humain, la critique du libéralisme, la prise en mains de notre travail, de notre environnement, l'activité citoyenne. La recherche d'une identité et d'un "programme prolétarien" face au capital ne fait qu'entériner sa reproduction dont les prolétaires pourraient avoir le contrôle par une organisation sociale dont ils seraient les maîtres. C'est alors la question de la relation entre les luttes actuelles et la révolution qui doit à nouveau être posée. Si la révolution et le communisme sont bien l'œuvre d'une classe du mode de production capitaliste, il ne peut plus y avoir transcroissance entre le cours quotidien de la lutte de classe et la révolution, celle-ci est un dépassement produit dans le cours de la contradiction entre les classes, l'exploitation. La révolution communiste est communisation des rapports entre les individus qui se produisent comme immédiatement sociaux. *Au-delà de l'affirmation du prolétariat*, c'est toute la théorie du communisme qui est à reformuler contre les limites inhérentes à ce cycle de luttes que sont le démocratisme radical et les pratiques alternatives, mais aussi contre toutes les théories qui font leur deuil du programmatisme au nom d'un humanisme théorique, de la critique du travail pour lui-même, ou de celle de l'économie.

## Déjà parus

**Théorie Communiste n° 1 (Avril 1977**) Le Prolétariat.

**Théorie Communiste n° 2 (Janvier 1979**) La production du Communisme.

**Théorie Communiste n° 3 (Mars 1980)** Notes sur la restructuration du rapport entre le prolétariat et le capital dans la crise actuelle - Les luttes de classes de 67 à 75 - Le développement économique de la crise (1967/1975).

**Théorie Communiste n° 4 (Décembre 1981**) Des luttes actuelles à la révolution - Notes sur la restructuration et le nouveau cycle de luttes.

**Théorie Communiste n° 5 (Mai 1983)** La production de la théorie communiste.

**Théorie Communiste n° 6 (Mai 1985)** Théorie Communiste : Synthèse.

**Théorie Communiste n° 7 (juillet 1986)** Le nouveau cycle de luttes.

**Théorie Communiste n° 8 (Novembre 1987)** La notion de cycle de luttes.

**Théorie Communiste n° 9 (Mai 1989)** Le prolétariat et le contenu du communisme.

**Théorie Communiste n° 10 (Décembre 1990)** La grève des cheminots de l'hiver 86/87.

**Théorie Communiste n° 11 (Juin 1993)** Moyen Orient :Crises, guerres, luttes de classes : de la fondation d'Israël à la guerre du Golfe.

**Théorie Communiste n°12 (Février 1995)** La révolution prolétarienne 1848 - 1914 Restructuration et cycle de luttes 1995.

**Théorie Communiste n°13 (Février 97**) Des luttes actuelles à la révolution. Décembre 95La recomposition de la gauche. Etat, démocratie, fascisme.

**Théorie communiste N° 14 (Décembre 97)** La révolution prolétarienne (1848-1914) - Sur la restructuration.

**Théorie Communiste n°15 (Février 99)** L'objectivisme- La lutte des chômeurs et précaires - "L'alternative"

**Théorie Communiste N° 16 (Mai 2000)** La communisation

**TC Editeur** : Le journal d'un gréviste (Avril 96)